

ANALECTA
BOLLANDIANA

ANALECTA BOLLANDIANA

TOME LXVII

MÉLANGES
PAUL PEETERS

I



BRUXELLES

SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES
24, boulevard Saint-Michel

1949

REVUE SUBVENTIONNÉE PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

Property of

CLgA

Please return to

Graduate Theological

Union Library

REVERENDO · PATRI · PAVLO · PEETERS
OCTOGESIMVM · ANNVM · AGENTI
DE · STVDIIS · HAGIOGRAPHICIS
PRAESERTIM · ORIENTALIBVS
EGREGIE · MERITO
FAVSTISSIMA · QVAEQVE · ADPRECANTES
AMICI · SODALES · FAVTORES
HAEC · MISCELLANEA · DICATA · VOLVERE

- BHG.* = *Bibliotheca hagiographica graeca*. Editio altera emendatior. Bruxellis, 1909.
- BHL.* = *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxellis, 1898-1901. Eiusdem *Supplementi editio altera auctior*. Ibid., 1911.
- BHO.* = *Bibliotheca hagiographica orientalis*. Bruxellis, 1910.
- Catal. Gr. Germ.* = *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae Belgii Angliae*. Bruxellis, 1913.
- Catal. Gr. Paris.* = *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Nationalis Parisiensis*. Bruxellis, 1896.
- Catal. Gr. Vatic.* = *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae*. Bruxellis, 1899.
- Catal. Lat. Brux.* = *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae Regiae Bruxellensis*. Pars I. Codices latini membranei. Bruxellis, 1886, 1889. Tomi duo.
- Catal. Lat. Paris.* = *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo xvi qui asservantur in bibliotheca Nationali Parisiensi*. Bruxellis, 1889-1893. Tomi quattuor.
- Catal. Lat. Rom.* = *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae*. Bruxellis, 1909.
- Catal. Lat. Vatic.* = *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae Vaticanae*. Bruxellis, 1910.
- Comm. marty. hieron.* = *Commentarius in Martyrologium hieronymianum*. Bruxellis, 1931 (*Acta Sanctorum Novembris*, t. II, pars posterior).
- Comm. marty. rom.* = *Martyrologium romanum... scholiis historicis instructum*. Bruxellis, 1940 (*Acta Sanctorum*, Propylaeum ad Acta SS. Decembris).
- Mir. BVM.* = *Index Miraculorum B. V. Mariae editus in Anal. Boll.*, t. XXI (1902), p. 241-360.
- Synax. Eccl. CP.* = *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. DELEHAYE. Bruxellis, 1902 (*Acta Sanctorum*, Propylaeum ad Acta SS. Novembris).

L'AUTEL DES HOLOCAUSTES

ET LE CARACTÈRE DU TEMPLE D'ÉZÉCHIEL

Au déclin d'une longue existence, vouée pratiquement tout entière aux recherches d'archéologie biblique et orientale, il est sans doute assez présomptueux d'envisager quelque participation à l'hommage littéraire que des spécialistes distingués d'histoire de l'Église et d'hagiographie se proposent d'offrir au T. R. P. Paul Peeters, le maître illustre de ces disciplines. Vivement désireux toutefois de ne pas laisser perdre une aussi propice occasion de témoigner à l'éminent bollandiste mon admiration respectueuse pour son œuvre scientifique immense, en même temps que ma profonde gratitude pour la sympathie dont il a bien voulu toujours faire bénéficier l'École et m'honorer moi-même, je m'enhardis à lui présenter une contribution modeste à l'examen d'un problème célèbre dans l'histoire religieuse de l'Ancien Testament : Comment concevoir la vision du Temple dans le livre d'Ézéchiël et l'autel des holocaustes, élément fondamental du culte restauré ? Cette note gagnerait en valeur à mes propres yeux si elle obtenait l'assentiment du P. Peeters, à qui nulle question religieuse n'est étrangère ; mais son indulgence voudra bien à tout le moins y trouver l'expression de ma bonne volonté reconnaissante.



La description de l'autel des holocaustes est faite par Ézéchiël au ch. XLIII, 13-17, au moment où Jahvé a repris possession de son sanctuaire purifié et restauré, dont l'ordonnance intégrale est détaillée dans les ch. XL-XLII. Beaucoup d'exégètes ont observé que cette description, intercalée maintenant entre le retour divin et la législation nouvelle que le Seigneur va promulguer, aurait mieux sa place dans la présentation préalable du monument, où il n'est signalé que d'une façon tout à fait incidente. « L'autel était

devant le Temple » (XL, 47) ¹. Il n'y aurait qu'un intérêt modique à discuter ce détail de critique littéraire touchant la composition actuelle du livre d'Ézéchiél; c'est la teneur intrinsèque du texte qu'il importe de dégager. Éliminant tout appareil technique d'une critique textuelle passablement laborieuse, on en présentera seulement le résultat dans une traduction précisée par les brèves notes indispensables.

13. Et voici les mesures de l'autel en coudées, à la coudée plus une palme^a: « le creux du sol^b », une coudée, et une coudée de large pour son rebord — *geboul* — d'un empan tout autour; et voici sa hauteur: 14. depuis le creux du sol jusqu'à l'étage — '*azārāh* — inférieur, deux coudées, et une coudée de large^c; depuis le petit étage jusqu'au grand, quatre coudées, et une coudée de large; 15. l'*Harel*^d, quatre coudées, et les quatre cornes au-dessus de l'*Harel*, une coudée. 16. La longueur de l'*Harel*^e, douze coudées sur douze coudées de large, carré par ses quatre côtés; 17. l'étage [supérieur]^f, quatorze coudées sur quatorze de large en carré; []. Le rebord tout autour, une demi-coudée^g; son creux, une coudée tout autour. Les marches faisaient face à l'Orient.

a. Expression qui désigne la coudée forte, ou « grande coudée », qui comportait *sept* palmes au lieu de *six* comme la petite coudée. Les techniciens de la métrologie hébraïque l'évaluent à 0,525 m. Pour la commodité sera retenue seulement la valeur 0,50 m.

b. Au lieu de *weḥēq* « et un creux » indéterminé, lire *hā-ḥēq hā-arēš*, « le creux du sol », d'après le début du verset suivant.

c. Cette « coudée de large », qui semble d'abord en contradiction avec la fin du verset précédent annonçant les dimensions « en hauteur », désigne en fait la hauteur de l'étage dans la partie d'une coudée qui débordait l'étage supérieur. Voir ci-dessous.

d. Simple translittération de l'hébreu, qui sera expliquée ci-dessous.

e. Rétablir la même orthographe qu'au verset précédent au lieu de la leçon fautive *Ariel* de l'hébreu massorétique.

f. Rétablir ici « supérieur », ou « grand », par analogie avec le verset 14, et restituer ensuite la hauteur du « petit », ou « inférieur », omise dans le texte actuel.

g. Au verset 13 elle était d'un empan — *zēreth* — : simple nuance littéraire, car les métrologistes savent que la « coudée » — *amāh* — se subdivisait en « deux empan ».

¹ Pour ne pas alourdir stérilement cette note, on en élimine tout appareil bibliographique facile à trouver à peu près dans n'importe lequel des innombrables commentaires d'Ézéchiél, d'après des méthodes diverses.

Sous leur apparente précision, ces données cachent de telles difficultés que la restitution de l'autel a fait l'objet de copieuses controverses entre les exégètes et surtout de graphiques singulièrement discordants. L'obscurité tient à de multiples causes : à l'imparfaite transmission du texte, d'abord ; à l'enchevêtrement des indications, ensuite, en plan et en élévation ; mais plus encore aux expressions techniques — *hēq hā-arēš*, *geboul*, *'azārāh*, *harel* — désignant les diverses parties de la construction. L'idée depuis longtemps émise que l'un ou l'autre de ces termes pouvait être d'origine assyrienne et représenter quelque adaptation structurale n'avait pas éclairé beaucoup l'interprétation, faute d'une détermination suffisamment concrète de la valeur des expressions assyriennes elles-mêmes, de l'*harel* en particulier. C'est, si je ne me trompe, à M. le prof. W. F. Albright que revient le mérite d'avoir fixé cette valeur et mis en relief le caractère sacré de l'autel, inspiré de la *ziggourat*, ou tour à étages des sanctuaires nationaux en Mésopotamie¹. A la lumière de ses éclaircissements, il est devenu possible de réaliser l'image envisagée par Ézéchiél, dans une vision où les détails qui lui avaient été familiers durant son service sacerdotal au Temple avant l'Exil se coloraient d'après ce qu'il avait maintenant sous les yeux en Babylonie.

Le terme le plus déconcertant à première vue était sans contredit ce *hēq* par quoi débute le détail de la construction. Sa signification biblique la plus courante est le « sein », avec les acceptions nuancées qu'il comporte : « creux », par exemple, ou « intérieur »². Bon nombre de commentateurs en avaient au moins déduit qu'il s'agissait d'un canal ou d'une rigole au pied de l'autel³, sans en saisir l'exact agencement dans la complexité des dimensions qui lui sont attribuées. La première observation d'Albright portait précisément sur la détermination de ce *hēq*, fournie par le verset suivant : *hēq hā-arēš*, « le sein de la terre », où il voyait à juste titre la traduction littérale de l'assyrien *irat ersiti* ou *irat kigalli*, expressions pratiquement

¹ ALBRIGHT, dans *Journal of Biblical Literature*, t. XXXIX (1920), p. 137-142. Détails complémentaires dans *Archaeology and the Religion of Israel*² (1948), p. 150 ss.

² Cf. *I Reg.* XXII, 35 : le *hēq* d'un char.

³ « Cheneau ». dans la trad. française de Crampon, n'est pas heureux, car ce terme est surtout employé pour le canal recueillant les eaux d'un toit.

synonymes¹ : ce qui s'adaptait sans effort au concept de canal au pied de l'autel, non sans y introduire une notion spéciale, étrangère au simple *hēq* hébreu. Ce « creux du sol » implique naturellement un rebord, une barrière, une « limite » si l'on veut ; le terme *geboul* trouve par le fait sa justification littéraire, tout à la fois comme rebord extérieur du canal et comme limite extrême du fondement de l'autel. Avec *'azārāh*, dont le vocabulaire biblique évolué fait l'équivalent de *ḥaṣer*, « parvis »², on ne verrait pas d'emblée comment l'appliquer à un élément d'élévation si l'on ne se reportait au radical *'azar*, « support, soutien », conduisant à l'idée de « chose soutenue, supportée », par conséquent à la désignation, dans un édifice, d'un « étage », c'est-à-dire de l'espace vertical entre deux surfaces horizontales, sol et plafond.

L'énigmatique *harel*, orthographié *ariel* à deux versets de distance, a causé le plus grand embarras aux exégètes. Dans l'impossibilité de tabler sur des étymologies aussi précaires que « montagne de Dieu » et « lion de Dieu », d'application invraisemblable en cet endroit, la plupart ont risqué des analyses laborieuses aboutissant au sens « foyer de Dieu », sinon à quelque vague synonyme d'« autel », en tant que lieu de sacrifices. M. Albright, ayant éliminé d'abord une fois pour toutes ces interprétations fallacieuses, a repris l'ancienne suggestion d'un emprunt assyrien, non sans en administrer la preuve apparemment décisive. Tandis que l'*ariel* isaïen³ est une formation correcte en hébreu, l'*harel* d'Ézéchiél, peu conforme aux lois grammaticales s'il s'agissait d'exprimer « montagne d'El = Dieu », n'est que l'adaptation hébraïque de l'assyrien *Arallu* : adaptation strictement parallèle à *Hēkal* transposant l'assyrien *Egal*, « temple ou palais », pour désigner la partie centrale du sanctuaire israélite. Or, de même que l'*Arallu* assyrien a le double sens de

¹ Le « sein de la terre » ou, dans l'expression équivalente, « le sein du monde souterrain ». Le *kigallu*, « dans les inscriptions de Nabuchodonosor, était employé pour désigner la plate-forme de fondation... de la grande tour à étages du temple de Mardouk à Babylone... la tour de Babel » (ALBRIGHT, *Arch. and Rel. Isr.*, p. 152 ; cf. p. 154).

² *II Chr.* iv, 9 et vi, 13, où le terme s'applique aux deux parvis du Temple ancien.

³ *Is.* xxix, 1-3, 7, où Ariel, « lion de Dieu », est un appellatif poétique de circonstance désignant Jérusalem.

« monde souterrain » et de « montagne des dieux », le premier étant exprimé déjà dans l'autel ézéchiélien par le *hēq hā-arès* de la base, il est d'autant plus normal d'opter ici pour le second que cet *Arallu* = *Harel* constitue le sommet de l'autel, ainsi présenté réell'ement comme « la montagne de Dieu ». Ce caractère est d'ailleurs accentué par les cornes emblématiques dont les angles supérieurs sont couronnés et qui complètent l'assimilation effective avec la « tour à étages » mésopotamienne. Nul n'ignore plus aujourd'hui que la *ziggourat*, dont le sens originel était « sommet de montagne », était devenue d'assez bonne heure la désignation technique accadienne non plus seulement de la partie culminante de la tour, mais de son ensemble, constitué d'ordinaire par trois étages que surmontaient, aux quatre angles, les cornes symboliques des dieux ; elle-même était le symbole réduit de la Terre et le lien cosmique entre le monde infernal et celui des dieux. En relation généralement très étroite avec le temple, habitation terrestre du dieu national dans les grands centres mésopotamiens, elle en exprimait l'omnipotente universalité¹. Mais si le vocable accadien *egal* avait pu devenir sans difficulté la désignation spécifique d'une partie notable du Temple sous la forme *Hékal*, un relent mythologique perçu dans *Harel*, transposant l'*Arallu*, « montagne des dieux », était de nature à effaroucher l'orthodoxie juive ultérieure. A la vérité, cette notion de la « montagne de Dieu », clairement attestée par exemple dans *Is.* xiv, 13 et *Ps.* xlviii, 2 s., n'était pas étrangère aux auteurs inspirés ; des copistes chatouilleux devaient pourtant s'efforcer d'en éliminer l'influence en transformant *Harel*, non sans variations orthographiques bizarres, en *Ariel*, dont le sens demeurait obscur, mais qu'on interpréterait par à peu près comme « foyer de Dieu », pour désigner l'autel, et qui du moins n'avait plus rien de malsonnant pour des oreilles israélites. Sans égard pour d'aussi vains scrupules, et pour la commodité de la description de l'autel ézéchiélien, le terme technique *Harel* sera conservé comme l'est *Hékal* dans le Temple.

Avec cette notion des éléments de l'autel, déterminés par les dimensions qu'Ézéchiél leur assigne, on les voit s'ordonner effectivement sous la forme d'une *ziggourat*, devant la façade même et à très courte distance du Temple, suivant l'indication explicite

¹ Sur ce concept de la *ziggourat*, voir *Revue biblique*, 1946, p. 433 ss.

antérieurement fournie (xl, 47). L'apparente et minutieuse prolixité des mesures laisse néanmoins place à quelques difficultés dans l'état présent du texte. De la plate-forme de fondation, un détail unique est connu de façon précise, à savoir, son encadrement : ce canal d'une coudée de large, qui l'enserme sur toutes ses faces, et son rebord — *geboul* — de même largeur, qui est en même temps la « limite » extrême de la surface occupée par l'autel. Ce double élément représente un espace de deux coudées et déborde à coup sûr de part et d'autre le corps du socle, dont ni la longueur, ni la largeur ne sont enregistrées ; on verra cependant bientôt qu'elles se peuvent déduire avec une sorte d'évidence des mesures fournies pour les étages.

Plus embarrassante est la difficulté d'apprécier la véritable signification du terme *gab*, qui dans le texte massorétique actuel introduit les données de « hauteur » des éléments structuraux de l'autel. Au lieu de lui attribuer ce sens abstrait de « hauteur », quelques interprètes l'ont considéré comme la désignation technique globale du soubassement encadré par le *hēq* et son rebord ; il évoquerait ainsi le tertre inhérent au concept primordial de la *ziggourat*, dans les terres basses de la Chaldée¹. Dans cette perspective, on aurait aussitôt en mémoire les véhémentes invectives d'Ézéchiel contre la jeune épouse dévergondée qui, sur tous les sommets et dans tous les carrefours, a dressé son « tertre » — *gab* — pour se livrer aux passants². C'est à ce « tertre » que s'appliquerait la hauteur de deux coudées depuis le niveau du canal de base jusqu'à l'étage inférieur que surmonte l'*Harel*. On s'expliquerait aisément ainsi que, dans l'énumération des éléments structuraux en ordre inverse, du sommet à la base (v. 16 ss.), il ne soit plus fait mention que d'un seul « étage » — *'azārāh* —, au lieu du « petit » et du « grand » dans lesquels s'embrouille la description massorétique actuelle, sans compter qu'un peu plus loin (v. 20), à propos du rituel de consécration, l'onction de sang est prescrite « sur les quatre angles de l'étage unique » — *'azārāh* au singulier. Plutôt néanmoins que de remanier en ce sens toute la rédaction actuelle de la

¹ Ainsi l'ont entendu les traducteurs de la Bible de Crampon : « Tel est le socle de l'autel ».

² Ez. xvi, 24, 39, où *gab* est en parallélisme avec *rāmāh*.

Massore pour reconstituer la description originelle vraisemblable, mieux vaut sans doute en conserver la teneur, quitte à suppléer à sa lacune évidente au verset. 17.

En élévation, décompte fait pour un moment du *canal* et de sa *limite*, les indications sont claires; le « petit » étage a deux coudées, le « grand » et l'*Harel* en ont chacun quatre, soit un total de $(2 + 4 + 4 =) 10$ coudées pour le massif proprement dit de l'autel. En surface planimétrique, l'*Harel* est un carré de douze coudées; le grand étage, un autre carré de quatorze coudées, où s'incorpore de la façon la plus normale, sur chaque face débordante, cette « coudée de large » qui paraît d'abord incompréhensible à la suite de la mesure de hauteur. En vertu de la même addition latérale, l'étage inférieur a seize coudées. Quant à la plate-forme de fondation, il saute aux yeux qu'on lui doit attribuer d'abord une longueur et une largeur identiques, mais augmentées de part et d'autre des deux coudées sur lesquelles se dilatent le canal et son rebord; soit au total: $(16 + 2 + 2 =)$ vingt coudées en carré. Cette relation proportionnelle de 2 à 1 pour les dimensions de l'autel en surface et en hauteur est usuelle dans la description du Temple. Ces mêmes chiffres de 10×20 coudées coïncident par ailleurs avec ceux que le livre des *Chroniques* assignait à l'autel du Temple salomonien¹. Il n'a pas été fait état, dans cette évaluation de la hauteur intégrale de l'autel, de deux éléments complémentaires: les cornes hautes d'une coudée sur les angles supérieurs de l'*Harel*, et le canal — *hēq* — profond d'une coudée dans le sol, avec son rebord haut d'une demi-coudée; non pas, cela va de soi, qu'on puisse les négliger, alors que la description les souligne avec une visible insistance, mais parce qu'ils ne se confondent nullement avec le massif structural auquel ils sont incorporés et dont ils achèvent de déterminer le caractère sacré. Dans l'assimilation suggérée de l'autel à la *ziggourat* mésopotamienne, la plate-forme de fondation dans « le sein de la terre », c'est-à-dire le *hēq*, et son rebord symbolisent le monde infernal, tandis que les cornes angulaires du sommet, emblèmes divins, sont en quelque sorte le lien terrestre avec l'invisible séjour de Dieu. La coudée de profondeur du canal périphérique pénétrant au-dessous du dallage du

¹ *II Chr.* iv, 1. Même coïncidence dans les proportions générales du Temple.

parvis, protégé par un rebord haut d'une demi-coudée ¹, et la coudée de hauteur des cornes de l'*Harel* demeurant limitée plus ou moins étroitement sur les angles supérieurs, ni l'une ni l'autre n'affecte visuellement l'élévation de l'autel proprement dit. D'assez copieuses découvertes archéologiques ont depuis longtemps éclairé sur les autels à cornes pour qu'on n'ait pas grande hésitation sur le galbe à donner à celles qui surmontaient l'*Harel* ². Une volée de marches, dont toutes les dimensions sont omises, montait de l'Est pour le service de l'autel ³.

A cette description, qui permet d'en reconstituer la silhouette extérieure, manquent en effet les détails essentiels pour l'intelligence de son fonctionnement. A commencer par les matériaux dont il était fait, on s'est demandé si l'accointance d'Ézéchiél avec la Mésopotamie ne devrait pas faire envisager une structure en briques, facilitant la parfaite régularité des formes sans recourir à un outillage de fer exigé par une taille laborieuse des pierres et prohibé par la Loi ⁴. L'hypothèse paraît contre-indiquée en Palestine et spécialement au Temple. On ne perdra d'ailleurs pas de vue que le prophète, indifférent aux détails matériels de la construction, se préoccupait avant tout de mettre en relief l'ordonnance impeccablement symétrique et la transcendante sainteté de la ré-

¹ D'après le verset 17 ; le verset 13 avait dit « un empan — zérelh — ». Sur l'équivalence de la « demi-coudée » et de l'« empan », voir BARROIS, dans *Revue biblique*, 1931, pp. 187 et 189 ss. Le diagramme en traduit le placement.

² On peut indifféremment se les représenter comme des projections de formes variées, faisant partie du bloc même de l'autel (voir H. MAY, *Material Remains of the Megiddo Cult*, p. 12 s. et pl. XII ; GRESSMANN, *Altorient. Bilder zum A. T.*, n°s 444, 458-465), ou comme des appliques en métal, analogues aux cornes réalistes symbolisant le caractère divin de la ziggourat de Suse, par exemple, dont Assourbanipal se vante d'avoir enlevé les « cornes..., œuvre de cuivre brillant » (cf. *Revue biblique*, 1946, p. 417 et fig. 9).

³ Ce laconisme du texte nous laisse dans l'impossibilité de restituer avec précision cet accès à l'autel, amenant le prêtre à la hauteur voulue pour accomplir les opérations multiples requises par l'holocauste. Il n'est sans doute pas malaisé d'imaginer un dispositif structural pratique pour la circulation indispensable au pourtour de l'*Harel* ; mais, à défaut de la plus minime indication dans le texte, toute solution serait fatalement conjecturale et mieux vaut s'abstenir de cette détermination, dont Ézéchiél n'a eu cure, plus préoccupé de mettre en relief le caractère sacré de l'autel que les modalités de son fonctionnement.

⁴ Cf. K. GALLING, dans BERTHOLET, *H Ezekiel* ² (1936), p. 153.

sidence divine. Pour répondre à sa destination, il se conçoit assez que l'autel ne pouvait pas être la superposition pure et simple de trois massifs cubiques de dimensions décroissantes ¹. L'entretien d'un foyer ardent perpétuel assez intense pour consumer en holocauste absolu deux victimes quotidiennes, et en certains jours rien moins que « sept taureaux et sept bœliers », sans parler d'oblations plus minimes ², exigeait un aménagement intérieur aisément concevable, dans l'esprit même de la Loi qu'il s'agissait de rénover.

A l'instar de l'autel portatif du Tabernacle antique, ce foyer comprenait un châssis d'airain, ajouré certainement au sommet, en manière de gril, et encadrant de minces parois en maçonnerie réfractaire avec des ouvertures d'aération indispensables à la combustion des bois incessamment renouvelés sous le gril. Il est vraisemblable que les résidus, cendres et débris carbonisés, s'accumulaient dans l'étage — *'azārāh* — également creux, sinon même aussi dans le « petit étage » ou socle, d'où ils étaient extraits par des perforations et avec un outillage approprié. Ainsi se comprendrait beaucoup plus clairement la triple action rituelle prescrite (v. 20) pour consacrer les cornes de l'*Harel*, les angles de l'« étage » et le pourtour entier de la « limite » de l'autel, c'est-à-dire ses trois éléments essentiels. Au lieu de la rampe d'accès, sur laquelle le rabbinisme insistera plus tard avec énergie pour un motif théorique de décence, Ézéchiél mentionne explicitement des « marches d'escalier » — *ma'alôth* —, qu'il était facile de réaliser assez basses, en les multipliant sur une longue volée, pour sauvegarder toute la décence désirable dans la circulation. Le prêtre montait par l'orient, de manière à offrir l'holocauste face au Temple, en se tenant sur quelque plate-forme qui débordait l'*Harel* tout autour ; ainsi seulement pouvait-il être en mesure d'accomplir sur le gril les opérations liturgiques accompagnant l'holocauste, ce qui d'ailleurs confirme la nécessité pratique d'un revêtement en matériaux réfractaires à l'intérieur du foyer.

*
* *

¹ Ce qui est, si je ne me trompe, la forme à quoi se réduisent toutes les restitutions que j'ai pu avoir sous les yeux.

² Par exemple pendant la fête de Pâques ; Ez. xlv, 23.

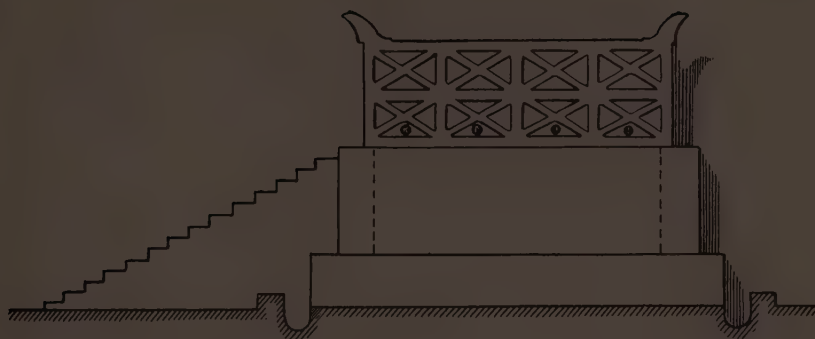
L'exceptionnelle importance de l'autel-justifiait l'enquête archéologique détaillée qu'on vient de suggérer, aboutissant à le présenter comme une sorte de *ziggourat* en miniature. Pour que le lecteur ne se méprenne pas sur les conséquences de cette saisissante analogie matérielle, il ne sera pas superflu d'en préciser brièvement la nature et le caractère général du sanctuaire décrit par Ézéchiél.

Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de rappeler que la plus étroite analogie matérielle n'entraîne pas du tout l'identité des concepts ; le même symbole ou le même rite peut revêtir une signification différente suivant l'esprit dont s'inspire son utilisation. Qu'on veuille bien, par exemple, se remettre en mémoire le bélier d'Amon en Égypte, la colombe d'Astarté en Phénicie, le baptême des Mandéens, et le sens tout autre du même rite et des emblèmes identiques dans l'usage chrétien. Dès lors, rien ne s'oppose à ce que l'autel des holocaustes, centre effectif du culte de Iahvé en Israël, ait pu prendre, dans la pensée d'Ézéchiél, une forme symbolique analogue à celle de la *ziggourat* qu'il avait sous les yeux en Babylo-nie, et qu'il en ait décrit les éléments avec une terminologie transposant les termes techniques assyro-babyloniens, dépouillés seulement de leur sens mythologique. De la même source dérive manifestement, dans l'ornementation du sanctuaire, sa présentation des chérubins à double visage d'homme et de lion, affrontés en groupe antithétique devant un palmier : thème rebattu dans le décor religieux mésopotamien. On se demandera toutefois dans quelle mesure cet autel, considéré comme un succédané de la très vieille « tour à étages », symbole de l'Univers dans les sanctuaires sémitiques païens depuis la plus haute antiquité, représenta jamais quelque chose de concret dans le lieu de culte national israélite¹. C'est poser la question fondamentale du caractère qu'avait la description du Temple dans le livre d'Ézéchiél.

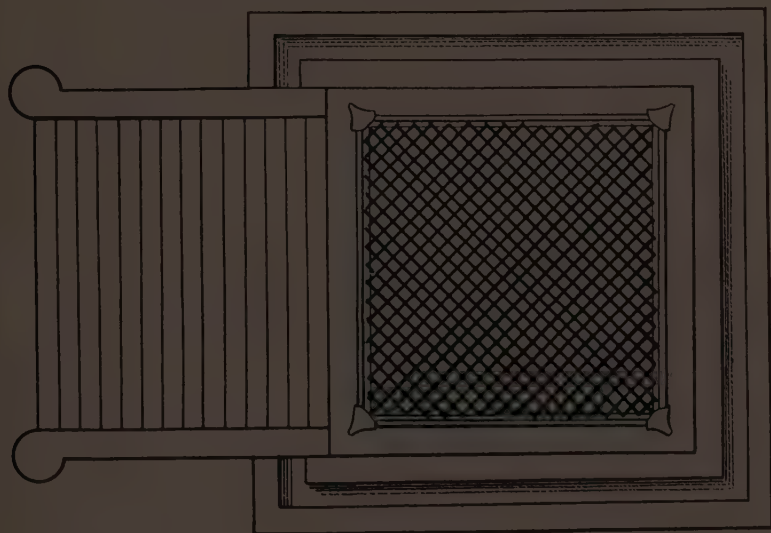
On sait combien cette description a été diversement appréciée : pour les uns, allégorie prophétique pure et simple de l'Église, par exemple, ou de l'action de la grâce dans les âmes ; pour les autres, esquisse réaliste du sanctuaire prévu dans la restauration post-exilique, abstraction faite entièrement de l'ordonnance du premier Temple, répudié par le Seigneur en raison de l'odieuse idolâtrie

¹ Cf. *Revue biblique*, 1946, p. 403 ss. : « De la tour de Babel au Temple » ; voir surtout p. 434 ss.

PLANCHE I



COUDÉES: 0 1 2 3 4 5 10 20
MÈTRES: 0 1 2 3 4 5 10



AUTEL D'ÉZÉCHIEL

qui l'avait tant de fois souillé ; pour d'autres enfin, rappel plus ou moins précis du monument salomonien, parce que son plan, sa structure et sa décoration, prescrits naguère par Iahvé lui-même, devaient être fidèlement reproduits dans l'avenir, non sans l'addition d'éléments nouveaux propres à en rehausser la majestueuse splendeur et surtout à mettre plus en relief et à sauvegarder mieux sa transcendante sainteté ¹. Entre les théories outrancières de l'algèbre pure et du littéralisme absolu, c'est ce littéralisme prophétique, transposant le passé dans l'avenir, mais avec une prodigalité de détails nouveaux inspirés par une conception plus relevée de l'habitation divine, qui paraît s'imposer désormais aux exégètes et aux historiens.

Peu d'auteurs bibliques ont été plus malmenés qu'Ézéchiél par la critique indépendante. Alors que, pour les interprètes catholiques traditionalistes, son livre était considéré comme une composition savante, logiquement ordonnée, où le grand souffle prophétique et le lyrisme puissant d'un Isaïe se trouvaient remplacés par un langage plus terne, redondant, émaillé seulement d'images pittoresques et déconcertantes, pour accentuer son action sur la communauté juive des exilés en Babylonie, l'exégèse rationaliste en général lui déniait toute valeur, mettait rondement en cause son authenticité, faisant même osciller sa date entre l'époque de l'Exil et la période basse du III^e ou du II^e siècle où s'inaugura la littérature apocalyptique, dont il serait un des initiateurs. Une appréciation beaucoup plus juste et déjà solidement motivée de l'homme et de l'œuvre présente depuis quelques années le livre comme le résultat d'un remaniement rédactionnel, peut-être assez tardif, en tout cas assez circonspect, et Ézéchiél comme un prophète de caractère particulier, digne cependant de figurer dans la grande lignée d'Isaïe et de Jérémie où la Bible l'incorpore ². Le gain le plus important de cette critique à la fois plus méthodique et plus approfondie consiste dans le discernement de deux phases nettement tranchées dans la vie et l'action du prophète : la première en Judée, la seconde

¹ On peut voir déjà dans le commentaire d'Ézéchiél par le P. Knabenbauer, en 1890 (p. 500-526), un copieux exposé de ces interprétations divergentes. Il optait lui-même pour une exégèse symboliste.

² Le second commentaire d'Ézéchiél par Bertholet, en 1936, inaugure très nettement cette judicieuse réaction ; cf. la recension de DUMESTE, dans *Revue biblique*, 1937, p. 430 ss.

en Babylonie¹. La première est inaugurée par la vocation divine, qui l'arrache aux paisibles préoccupations de son service sacerdotal dans le Temple, à l'époque tragique où déjà s'appesantit sur la nation perverse la colère du Seigneur, et le constitue messenger de ses avertissements suprêmes au « peuple de révoltés » et à l'« engeance de rebelles » (II-III, 9) que n'ont pas éclairés les premiers châtiments de Jérusalem et la déportation initiale en 597. Une dizaine d'années durant, Ézéchiél s'efforcera vainement de réveiller la conscience nationale, en vue de provoquer le retour à une fidélité qui pourrait fléchir encore le juste courroux divin. Devant l'obstination irréductible de ce peuple égaré, Iahvé lui-même se dispose à quitter son Temple profané ; mais au préalable il envoie son prophète « vers les exilés » (III, 10), pour consoler et reconforter ce petit reste fidèle, dépositaire des espérances de restauration future, pour le mettre en garde surtout contre les influences délétères qui menaçaient d'anéantir sa confiance et sa foi. Choissant pour se fixer au milieu d'elle une importante communauté d'exilés établis à Tell Abib, non loin de Babylone, sur les rives du fleuve Chobar, Ézéchiél y poursuit son ministère en des conditions nouvelles, réitérant ses ardentes exhortations et, conformément à son caractère, multipliant les actions symboliques les plus expressives, quoique souvent déconcertantes pour l'esprit occidental moderne. Sa tâche se faisait de plus en plus épineuse. La catastrophe depuis longtemps imminente s'était produite en 587. Jérusalem était en ruines, et du Temple il ne subsistait que des cendres et quelques lambeaux de murailles dilapidées ; la Judée ravagée, vidée presque totalement de ses habitants, était devenue la proie des anciens ennemis d'Israël. Qui donc pourrait jamais ranimer de telles épaves ? Le temps usait l'espoir, et parmi les déportés beaucoup s'installaient avec résignation dans l'existence, assez confortable au surplus, que leur permettait la tolérance babylonienne. A leurs yeux, le Dieu national faisait en somme figure de vaincu, puisqu'il n'avait pu sauver son peuple de l'asservissement. Aussi ne se gênaient-ils plus guère pour railler les invectives et les exhorta-

¹ La suggestion de Bertholet vient d'être reprise sur de nouvelles bases par le P. Paul AUVRAY, *Le problème historique du livre d'Ezéchiél*, dans *Revue biblique*, 1948, p. 503-519. Cf. du même auteur *Ezéchiél*, dans la collection « Témoins de Dieu », n° 10, 1946, et sa courte introduction à la traduction d'Ezéchiél dans la Bible française de l'École biblique (1949).

tions d'Ézéchiél, traité de visionnaire importun ou de stérile artisan d'apologues fâcheux. Depuis environ dix ou onze années, l'énergique messenger de Iahvé prolongeait sans fléchir cette lutte harassante. Le moment vint de mettre le sceau à sa prédication, de la consacrer par un signe qui garantirait la véracité des promesses divines en faveur du petit noyau fidèle, désireux de renouveler sincèrement l'Alliance antique avec le Dieu d'Israël. C'est à ce point culminant de la mission prophétique d'Ézéchiél que se place la célèbre vision du Temple restauré, prélude grandiose de la charte religieuse de l'avenir. Une allégorie, pour consolante qu'elle puisse être, ou une promesse à plus ou moins longue échéance de même nature que celles d'Isaïe et de Jérémie, n'auraient sans doute alors pas conservé beaucoup de poids sur l'esprit vacillant des meilleurs parmi les exilés. Seule une assurance concrète comme une sorte de réalisation effective déjà serait de quelque efficacité. Cette réalisation fut mise sous les yeux du prophète.

Dans les premiers jours de l'automne de 573, au début de la vingt-cinquième année de la Captivité, transporté en vision à Jérusalem, sur la colline sainte, il contempla le sanctuaire dans la restauration majestueuse qui permettrait à Iahvé d'y fixer à nouveau sa résidence, et reçut l'ordre d'en décrire avec précision tout le détail structural, les proportions exactes et l'aménagement nouveau, dont un envoyé céleste l'aiderait à prendre connaissance et lui expliquerait la raison d'être, jusqu'à l'instant où il serait témoin du retour du Seigneur lui-même, qui dicterait en personne les stipulations de l'alliance renouvelée avec son peuple.

Si l'on ne se laisse pas induire en erreur par une certaine emphase dans les expressions, comme la « montagne très élevée, au midi de laquelle semblait construite une ville » (XL, 2), et illusionner par un littéralisme rigide dans la symétrie, ou par des évaluations incorrectes de quelques-unes des dimensions — celles de l'enceinte extérieure surtout —, on constate aisément qu'Ezéchiél évolue sur le site parfaitement exact et dans l'ordonnance générale du sanctuaire antique où il avait naguère exercé les fonctions sacerdotales et qu'avait consacré la théophanie primitive. La « maison » divine proprement dite perséverait dans son dispositif immuable ; aussi la description nouvelle que le voyant va fournir ne contiendra-t-elle aucun élément de nature à introduire une transformation quelconque dans son aménagement essentiel ; à peine la décoration intérieure du Temple lui-même sera-t-elle sobrement présentée avec

une coloration plus directement mésopotamienne que phénicienne. Il en allait autrement pour les annexes, chambres, dépendances variées, parvis et portiques, où des modifications notables s'étaient produites entre l'époque salomonienne et l'Exil. Là surtout allait se manifester la physionomie tout autre du sanctuaire futur.

Le monument salomonien réalisait, conformément aux prescriptions mosaïques, l'unité du sanctuaire dans la nation unifiée sous le sceptre du roi, lieutenant visible de Dieu sur la terre ; celui que contemple Ézéchiél s'ordonne, avec un universalisme transcendant et une sainteté suréminente, à la nation placée désormais sous le gouvernement théocratique immédiat. Le premier se juxtaposait au palais royal, encore que nettement indépendant de toute véritable tutelle et fort différent de la modique « chapelle palatine » si chère aux imaginations rationalistes ; le second ignore le pouvoir royal et subordonne la nation directement à Iahvé ; le palais sera donc éliminé des abords du sanctuaire et son emplacement absorbé par l'extension de l'enceinte sacrée. C'est la colline entière qui devient « la montagne du Temple », *har hab-Baït*, suivant une dénomination constante dans l'avenir. Il n'y a là ni rupture, ni surtout opposition, mais progrès marqué dans les notions religieuses. Le sanctuaire théocratique de la vision d'Ézéchiél, où se reflète ce progrès, théoriquement du moins, devait par conséquent revêtir une autre physionomie générale que celui de l'ère monarchique primitive. Loin d'être pour les exilés à qui le prophète en détaillait l'image une allégorie vague, il devenait la garantie divine de la libération promise et concrétisait à leurs yeux la sainteté transcendante du Temple. Plus d'un demi-siècle devait s'écouler encore avant que sonne l'heure de la délivrance. Les premiers immigrants se préoccupèrent avant tout de relever les ruines du sanctuaire ; et si les difficultés insurmontables du moment leur imposèrent une restauration beaucoup plus modeste, ils la réalisèrent néanmoins dans l'esprit de la vision prophétique, c'est-à-dire avec ce caractère d'habitation divine sacro-sainte, accentué par la suite jusqu'aux outrances du judaïsme décadent. La vision d'Ézéchiél ne fut donc pas un symbole vide, et bien qu'elle n'ait jamais été littéralement traduite en nature, elle avait exprimé la plus parfaite et la plus haute notion du Temple. A ce titre, elle méritera toujours de retenir l'attention des exégètes et des historiens de la religion d'Israël.

Jérusalem.

L.-Hugues VINCENT, O. P.

VESTIGES GRECS ET LATINS D'UN ANTIQUE « TRANSITUS » DE LA VIERGE

Les apocryphes de l'assomption de Marie, fort nombreux, se répartissent en plusieurs familles dont le classement et l'origine commencent à être connus. Les textes égyptiens sont les plus nettement caractérisés. Parmi les autres, un groupe se distingue, dont l'un des représentants servit à l'évêque Jean de Thessalonique, vers 620, pour la lettre pastorale par laquelle il introduisait dans son diocèse la fête de l'assomption¹. Tout porte à croire, nous le verrons, que si Jean a pratiqué des coupures dans le récit qu'il reproduit, il ne l'a retouché, pour les faits du moins, que superficiellement.

C'est à ce type de texte que se rattachent les deux apocryphes latins connus jusqu'aujourd'hui : le *Transitus* du Pseudo-Méliton de Sardes, célèbre depuis le moyen âge², et celui qu'a publié en 1933 dom Wilmart, d'après dix manuscrits allant du VIII^e au XIII^e siècle³.

¹ Elle a été soigneusement éditée par le P. M. Jugie dans la *Patrologia Orientalis*, t. XIX, p. 344-438.

² P. G., t. V, col. 1231-1240. C. Tischendorf en a donné une édition soi-disant critique dans ses *Apocalypses apocryphae* (1866), p. 124-136, d'après un seul ms. de Venise, du XIV^e siècle, très médiocre. Un examen, même sommaire, de la tradition manuscrite, suffit à montrer qu'il existe du récit de Méliton deux recensions anciennes. L'une se lit dans le ms. H. 55 de Montpellier (Université), qui est du début du IX^e siècle. C'est celle qu'on retrouve dans l'édition courante reproduite par Migne, et dans Mons 189 (XIII^e siècle), etc. L'autre recension est attestée déjà vers 850 par le ms. Orléans 44. C'est celle du ms. de Tischendorf, mais primitivement elle comportait, comme l'autre, le prologue. La tradition représentée par Orléans 44 est probablement la bonne. Celle de Montpellier H. 55 semble résulter d'une revision arbitraire. Nos citations, faites d'après Tischendorf, sont corrigées surtout sur le ms. d'Orléans contrôlé par Montpellier H. 55.

³ Dans ses *Analecta reginensia* (*Studi e Testi*, 59), p. 323-362. Cf. *BHL*. 5352 bc.

Sur l'origine, l'âge et les rapports mutuels de ces récits, les critiques sont en plein désaccord.

Dom Wilmart n'hésitait pas à voir dans le texte qu'il éditait l'ancêtre du Pseudo-Méliton. Il n'en a cependant fourni aucune preuve, ni même procédé à aucune comparaison. C'est M. l'abbé J. Rivière qui, peu après¹, signalait les rapports étroits du nouveau texte avec celui de Jean de Thessalonique. A son avis, le récit du *Transitus* latin de Wilmart est la source de Jean. Il serait donc aussi, pensait-il, celle du Pseudo-Méliton.

Ces vues sont contestées par le P. Jugie, qui avait édité, en 1925, la pastorale de Jean de Thessalonique. La dépendance de Jean vis-à-vis de Méliton lui paraissait alors évidente. Dans son gros ouvrage sur l'assomption, en 1944, il maintient ce jugement². Quant au *Transitus* de Wilmart, ce n'est, dit-il, qu'un insignifiant abrégé de Jean de Thessalonique³.

Depuis lors est venu le P. Faller. Sans reprendre toute la question ni faire aucune confrontation, Faller rompt avec fougue une lance en faveur du vieux Méliton. Le style du récit, dit-il, et tout autant sa théologie, excluent une date postérieure au début du ve siècle. Il garde donc la priorité sur les deux autres, n'en déplaît à Wilmart et à Rivière⁴.

Qu'il me soit permis d'ajouter que moi-même, dès 1940, j'avais été amené à étudier le problème. J'ai soumis à une enquête minutieuse les rapports entre Jean de Thessalonique et le *Transitus* de Wilmart⁵. La conclusion de ce travail est opposée à celle de Rivière. Étroits, certes, sont les rapports qui unissent le *Transitus* de Wilmart et Jean de Thessalonique, mais sans qu'on puisse voir dans le premier, simple épitomé en vue de l'usage liturgique, le modèle du second. C'est au contraire un dérivé, non sans doute de la pastorale elle-même, mais de l'apocryphe qu'exploitait de son côté l'évêque de Thessalonique. Les deux œuvres furent parallè-

¹ *Le plus vieux Transitus latin et son dérivé grec*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. VIII (1936), p. 5-23.

² *La mort et l'assomption de la sainte Vierge (Studi e Testi, 114)*, pp. 111-117, 139-150.

³ *Op. c.*, p. 150-154.

⁴ O. FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa assumptionem B.M.V.* (*Analecta gregoriana*, 36, Rome, 1946), p. 44-59.

⁵ *Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. XII, p. 209-235.

les, procédant l'une et l'autre de la même source grecque, sans doute déjà traduite en latin avant d'être condensée pour devenir le *Transitus* de Wilmart. Telles étaient les conclusions de notre travail. Paru en octobre 1940 — moment inopportun s'il en fut —, l'article où ces vues étaient proposées n'a que peu à peu retenu l'attention des chercheurs. Le P. Jugie l'ignorait encore en 1944.

On me pardonnera de revenir aujourd'hui à ce problème. Les travaux parus depuis 1940 m'y invitent, et les erreurs qui, à leur suite, se sont répandues partout me semblent l'imposer. De plus, un *Transitus* latin inédit, dont on trouvera le texte plus bas, vient ajouter un important témoignage aux documents déjà produits. Enfin — et surtout — il est indispensable de voir clair dans cette question embrouillée, si l'on veut ordonner les apocryphes grecs et latins de l'assomption, et déterminer leurs rapports avec les récits syriaques les plus anciens.



Nous adoptons, pour les trois textes discutés, les sigles suivants :

Pseudo-Méliton = *Mel* ;

Transitus publié par Wilmart = *Wil* ;

Pastorale de Jean de Thessalonique = *Thess*¹ ou *Thess*², suivant qu'il s'agit de la recension non-interpolée ou de la recension interpolée¹.

Voici, réduits à leur commun dénominateur, les traits dont l'ensemble caractérise, au sein de l'abondante littérature apocryphe, la narration représentée par nos trois documents :

1. Marie reçoit visite d'un ange qui lui apporte une palme et lui annonce sa mort dans trois jours. Les apôtres assisteront

¹ Les deux recensions se font suite dans l'édition du P. Jugie. Il n'y aurait pas de raison de les distinguer si la recension interpolée était en tous points inférieure à la première. Mais un examen attentif fait découvrir dans le texte interpolé une foule d'excellentes leçons absentes de la recension dite normale. J'en avais signalé un certain nombre dans mon article de 1940 (p. 226-228). Il y en a beaucoup plus que je ne pensais alors. La seule explication valable de cette anomalie me semble être que la recension interpolée est un *témoin corrompu d'une tradition excellente*, meilleure que celle représentée par la recension non-interpolée. De là l'utilité de la distinction *Thess*¹ et *Thess*². Sauf indication plus précise, le texte cité est celui de *Thess*¹.

à son trépas et feront ses funérailles. Marie monte avec la palme au mont des oliviers, puis rentre chez elle. Elle se prépare à mourir.

2. Survient d'abord S. Jean, transporté sur les nuées. Il s'entretient avec Marie. Arrivent à leur tour les autres apôtres avec S. Paul. S. Jean les rencontre à la porte de Marie, puis tous ensemble entrent chez elle et la saluent. Marie leur annonce sa mort et demande leurs services.

3. La veillée a lieu, diversement racontée. Trois vierges au service de Marie y prennent part. A la sixième heure, Jésus paraît, accompagné de S. Michel. Marie expire et son âme est remise par Jésus à l'archange. Ayant chargé les apôtres du soin d'ensevelir sa mère, le Sauveur remonte au ciel.

4. Le cortège funèbre se forme. Il est troublé par les Juifs. Un grand-prêtre, voulant se jeter sur le brancard, voit se dessécher et se détacher ses mains. Sur ses instances, il est guéri par S. Pierre, moyennant un acte de foi.

5. Les apôtres, arrivés au sépulcre, y déposent le corps et veillent au dehors. Comme ils étaient assis, le Seigneur revient avec une multitude d'anges. Alors a lieu l'assomption, diversement racontée.

Ce fonds commun se diversifie selon les témoins, ce qui facilite beaucoup et rend concluantes les confrontations, malgré des incertitudes de détail que les meilleurs éditeurs n'arrivent pas toujours à éliminer.

Il est assez surprenant que, au moins pour les épisodes les plus originaux du récit, les critiques n'aient pas procédé à l'analyse comparative des trois rédactions *Thess*, *Wil*, *Mel*, car la loi qui régit leurs rapports s'en dégage dès l'abord avec une parfaite clarté et ne se dément jamais. Nous avons fait ces nécessaires collations. Devant être bref, nous n'analyserons ici que trois scènes caractéristiques : Marie se rendant, porteuse de la palme, au mont des oliviers ; Marie faisant, au sujet de cette palme, ses recommandations à S. Jean ; l'âme de Marie vue par les apôtres au moment de sa mort.

*Première scène*¹. Le personnage central de ce curieux épisode est la mystérieuse palme apportée par l'ange. Il prend tout son relief dans *Thess*.

¹ *Thess*, p. 379, l. 16 seq ; *Wil*, n. 3-4 ; *Mel*, p. 126.

L'ange, après s'être acquitté de sa mission d'annonciateur, vient de dire à la Vierge : « Va donc à la montagne. » Voici la suite :

Alors Marie s'en alla et gravit le mont des oliviers, l'éclat de l'ange la précédant de sa lumière. Et quand elle fut sur le mont, celui-ci *exulta tout entier avec les arbres qui s'y trouvaient* (ἡγαλλιάσατο ὅλον μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ φυτῶν), en telle sorte que les arbres inclinaient leur cime et adoraient. Ce que voyant, Marie fut troublée, croyant que c'était Jésus.

L'ange la rassure et l'entretient de sa fin prochaine.

Lui ayant ainsi parlé, l'ange, devenu comme la lumière, remonta au ciel. Quant à Marie, elle rentra dans sa maison. Et aussitôt l'édifice trembla, à cause de la gloire de la palme qui était en sa main.

Cette scène étrange et dramatique n'a évidemment pas été imaginée par l'évêque Jean, mais lui vient de sa source.

Voyons ce qu'il en reste dans *Wil*.

Cum haec audisset beata Maria ascendit in montem oliveti, praefulgente vero ei lumine angeli, tenens palmam illam in manu sua, quam acceperat ab angelo.

Exultavit Maria cum magno gaudio, una cum omnibus qui ibidem erant.

Angelus autem qui venerat ad eam ascendit in caelis cum magno lumine.

Maria vero reversa est in domum suam et reposuit palmam illam quam acceperat de manu angeli, cum magna diligentia.

C'est minutieusement la même suite de démarches que dans *Thess*, mais sans l'adoration des arbres ni le tressaillement de la maison. Jugés sans doute trop singuliers, ils ont été éliminés. Il en subsiste cependant une trace : on retrouve dans *exultavit Maria cum magno gaudio una cum omnibus qui ibidem erant* l'écho transposé de ἡγαλλιάσατο ὅλον μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ φυτῶν.

Passons à Méilton. L'éloignement de la source y est beaucoup plus sensible encore.

Selon *Mel*, l'ange, ayant annoncé à Marie son destin et répondu à ses questions, disparaît aussitôt :

Et haec dicens angelus cum magno splendore discessit ; palma autem illa fulgebat nimia luce.

Ce n'est donc qu'après son départ que Marie se dispose à partir seule pour le mont des oliviers, sans qu'on sache pourquoi, ni pourquoi elle prend la palme avec elle.

Et accipiens palmam quam susceperat de manu angeli, egredsa in montem olivetum...

Là, elle se bornera à adresser au Seigneur une prière d'humilité, après quoi elle rentre chez elle. C'est tout.

Et haec dicens reversa est in hospitium suum.

On le voit : la narration, qui se tenait encore assez bien dans *Wil*, est ici disloquée et a perdu tout sens.

*Seconde scène*¹. Elle concerne encore la palme. L'apôtre Jean étant arrivé chez Marie avant les autres disciples, elle lui fait ses recommandations.

Voici l'entretien, selon *Thess* :

Elle le conduisit là où se trouvait la palme que lui avait donnée l'ange, et elle lui dit : « Mon fils Jean, prends cette palme afin que tu la portes (*ἵνα βαστάξῃς*) devant mon cercueil ainsi qu'il m'a été dit. »

Alors il lui dit : « Je ne puis la prendre sans mes co-apôtres (*οὐ δύναμαι λαβεῖν αὐτὸ χωρὶς τῶν συναποστόλων μου*) tant qu'ils ne sont pas venus, de peur que lorsqu'ils viendront il n'y ait entre nous murmure et jalousie (*γογγυσμὸς καὶ μέμψις*) ; car il en est un parmi eux qui est plus grand que moi, ayant été établi sur nous. Mais quand nous serons réunis l'entente s'établira (*γινεταὶ εὐδοκία*). »

Cette appréhension inattendue de murmures jaloux entre les apôtres est, dans *Thess*, très réfléchie : Marie l'avait déjà exprimée à l'ange lorsqu'il lui remettait la palme (*Thess*¹, p. 379, l. 7). Pareille notation est singulière. Elle semble tendancieuse et très antérieure à Jean de Thessalonique. N'y peut-on discerner l'écho d'une réaction contre l'archaïque surestime de Jean l'apôtre, privilégié parce que resté vierge ?

En tout cas, ces hardis propos ont disparu des deux autres rédactions. Dans *Wil* déjà, la demande de Marie au sujet de la palme : « que tu la portes » s'est atténuée en « que tu fasses qu'on la porte ». Quant à la réponse de Jean, elle est devenue anodine :

Hoc enim non possum facere solus, nisi advenierint fratres et coapostoli mei.

Aucune mention du murmure, encore que la phrase soit restée à peu près intacte, avec son caractéristique *coapostoli*.

Thess, p. 385, l. 28 seq. ; *Wil*, n. 9-10 ; *Mel*, p. 127.

Mel va la dénaturer tout à fait en en élargissant brusquement l'objet :

Quomodo ego solus tibi parabo exsequias, nisi venerint fratres et coapostoli...?

L'idée de préparer les obsèques a été intentionnellement substituée à celle de porter la palme, et il semble que le scrupule de délicatesse ait fait place à un simple aveu d'impuissance, sous forme de question.

*Troisième scène*¹. Le récit de la mort de Marie se diversifie davantage encore chez nos trois auteurs. Selon *Thess*, à l'arrivée de Jésus, Marie prononce une action de grâces. C'est aussitôt après qu'« elle accomplit son destin » : ταῦτα λέγουσα ἐπλήρωσεν αὐτῆς τὴν οἰκονομίαν. Le texte ajoute seulement qu'en mourant, « Marie souriait au Seigneur ». Jésus prend alors l'âme de sa mère et la remet à S. Michel. Les apôtres la virent (οἱ ἀπόστολοι ἑθεασάμεθα) :

Elle était complète, avec tous les membres humains, mais n'ayant figure ni d'homme ni de femme, n'ayant rien autre que ressemblance du corps entier, avec un éclat sept fois égal à celui du soleil.

Passons à *Wil*. Tout ce que décrivait *Thess* s'y trouve, mais résumé en une phrase obscure :

Et sic suscepit animam eius Dominus et tradidit eam sancto angelo Michahel, *exceptis omnibus membris*, nihil in se habens nisi tantummodo similitudinem hominis et candorem septies tantum quantum nivis est.

C'est, en style elliptique, la curieuse description de *Thess*, moins le très concret et archaïque « n'ayant figure ni d'homme ni de femme ».

Quant à *Mel*, il s'est montré, ici surtout, très indépendant. Les dernières paroles de Marie sont devenues chez lui pleines d'angoisse : elle supplie son Fils de la délivrer des esprits ténébreux. Jésus est obligé de la rassurer avec bonté. Vient alors seulement le moment de la mort :

Et haec dicente Domino, exurgens Maria de pavimento accubuit super lectum suum, et gratias agens Deo emisit spiritum.

¹ *Thess*, p. 396, l. 13 seq. ; *Wil*, n. 26 ; *Mel*, p. 129.

Viderunt autem apostoli animam eius tanti candoris esse ut nulla mortalium lingua digne possit effari : vincebat enim omnem candorem nivis et universi metalli et argenti radiantis magni luminis claritate.

La filiation de *Thess* reste ici visible dans *Viderunt autem apostoli animam eius*, mais toute allusion à la forme de l'âme a disparu. *Mel* ne parle en termes emphatiques que de son éblouissante blancheur.

La loi de dévaluation progressive, descendant de *Thess* à *Wil*, puis à *Mel*, si manifeste dans les trois passages analysés, se vérifie à travers tout le récit. Elle met en évidence l'erreur de Rivière, qui faisait dépendre du *Transitus* de Wilmart le document utilisé par Jean de Thessalonique, et pareillement celle de Jugie et de Faller, qui voient dans le récit de Méliton l'œuvre première, source des deux autres.

La pastorale de l'évêque Jean nous livre donc, en somme, l'apocryphe entier, dont les autres témoins ne sont que des résumés ou des adaptations assez libres ; et elle nous le transmet dans la langue originale. C'est un document précieux.

On a contesté, récemment encore ¹, la fidélité de Jean à transcrire une seule source. Ne parle-t-il pas, dans son prologue, de *διάφορα βιβλία*? Certes, mais c'est pour les écarter. L'évêque déclare à ses diocésains qu'il leur dira « non pas tout ce qui, dans les différents livres, se trouve diversement narré à ce sujet, mais seulement ce dont on a gardé souvenir comme de choses qui sont réellement arrivées et se passèrent, et dont témoignent encore aujourd'hui les lieux ² ». À cette défiance marquée envers les *διάφορα βιβλία* correspond le fait, signalé dès l'abord par le P. Jugie ³, que le style de Jean, très littéraire et très soigné tout le long de son prologue et de son exhortation finale, devient brusquement d'une absolue pauvreté dès que commence le récit proprement dit. Sa forme simplement narrative, populaire, monotone en ses courtes phrases, est exactement celle du commun des apocryphes. Les meilleurs manuscrits de la pastorale portent d'ailleurs pour le récit lui-

¹ Par exemple *Atti del congresso nazionale mariano dei frati minori d'Italia* (Rome, 1948), p. 108.

² *Patr. Or.*, t. XIX, p. 377, l. 24.

³ *Ibid.*, p. 358.

même — que n'interrompra aucune réflexion de l'évêque — un titre distinct : *Αἴτη ἡ βίβλος τῆς ἀναπαύσεως Μαρίας*.

Tout se présente donc comme si Jean s'était fié à un récit qu'il estimait véridique, rejetant d'autres narrations plus incertaines parce que mal attestées et invérifiables — peut-être en ce qu'elles décrivent des scènes de l'au-delà. Évidemment, l'évêque ne s'interdisait pas pour autant toute coupure ni retouche de détail. Sans doute aussi les discours de sa source prêtaient-ils le flanc à la critique, car, dans leurs thèmes et leurs développements, ils sont souvent très différents chez nos trois témoins. Une liberté si soudaine et si absolue ne saurait être sans motif.



Des deux textes dérivés, le plus libre et le plus personnel est certainement le Pseudo-Méliton. Il se montre par endroits si proche du *Transitus* de Wilmart que l'hypothèse la plus probable est qu'il procède de lui — ou, plus exactement, du texte latin complet dont *Wil* n'est qu'un résumé. Mais le récit de Méliton est incontestablement et délibérément plus littéraire. Le P. Faller l'a reconnu et y insiste avec raison. Dès l'entrée en scène de l'ange, on sent chez l'écrivain l'effort et la recherche :

Et ecce angelus, magni luminis habitu resplendens, ante eam adstitit et salutationis verba persolvit dicens.

Comparées à cette phrase si étudiée, les rédactions de *Thess* et de *Wil* sont la candeur même :

Thess : ἦλθε πρὸς αὐτὴν ὁ μέγας ἄγγελος καὶ εἶπε.

Wil : Venit ad eam angelus Domini dicens.

Faller a noté aussi chez ce lettré une relative fréquence des clauses métriques : « Numerus clausularum quantitatem, non accentum syllabarum sequentium, adhuc sat magnus est ¹. »

Ces traits eussent suffi déjà pour exclure que *Mel* puisse être à l'origine des autres récits. C'est un témoin aberrant. Nous n'avons plus ici à nous en occuper, malgré l'intérêt qu'il présente d'autre part ².



¹ Op. c., p. 59.

² Il y a dans Méliton un élément irréductible aux autres sources ; sa description des soins donnés au corps de Marie avant l'ensevelissement (TISCHENDORF,

Le *Transitus* de Wilmart est, au contraire, si proche de Jean de Thessalonique, et sa tradition manuscrite si riche en enseignements, que sa confrontation avec *Thess* doit être très attentive.

Le P. Jugie cependant n'y veut voir qu'un résumé de *Thess*. Affirmation sommaire, dont il n'a pas donné les raisons. Elle se heurte à ce fait qu'en des passages assez nombreux, *Wil* a conservé des traits du *Transitus* original ignorés de *Thess*. Je ne parlerai ici que du plus notable, qui est aussi le plus décisif et d'importance capitale : la narration du miracle final, l'assomption corporelle.

Elle se situe dans *Wil* immédiatement après le récit de la mise au tombeau. Les apôtres se sont assis au dehors pour garder le sépulcre, *sicut mandaverat illis Dominus* (n. 47, 3).

Soudain le Christ paraît :

Sedentibus illis subito advenit Dominus cum multitudine angelorum (n. 47, 3).

Ordre est donné par lui à S. Michel

ut susciperet corpus Mariae in nubibus (n. 48).

Tout le monde, y compris les apôtres, part alors pour le paradis sur des nuages :

et praecepit Dominus nubibus ut irent in paradiso (n. 50).

Telle est la conclusion glorieuse du *Transitus* de *Wil*. Elle est passée sous silence par Jean de Thessalonique, qui clôt son récit par le *καθὼς ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* parallèle au *sicut mandaverat illis Dominus*. C'est à ce moment que, sans transition, l'évêque de Thessalonique commence la longue exhortation finale de sa pastorale, dans le même style oratoire que l'introduction ¹.

p. 130) et la consultation, par Jésus, des apôtres, sur l'opportunité de ressusciter sa mère (p. 134-135) en sont d'évidents exemples. Faller n'a cependant pas donné d'argument valable pour placer la composition du récit au début du ^v^e siècle : les indications doctrinales sont trop quelconques, et l'absence de *θεοτόκος* ailleurs que dans l'introduction se vérifie pareillement dans la pastorale de Jean de Thessalonique, qui est du ^{vii}^e siècle : quant au style soigné, s'il devient plus rare à partir du ^{vi}^e siècle, ce n'est pas sans d'assez nombreuses exceptions de qualité très supérieure à Métilon.

¹ J'ai traité cette importante question dans mon article de 1940. Les finales, diverses selon les divers manuscrits, de *Thess*¹ et de *Thess*² y ont été analysées et jugées (p. 229-235). Le P. Bover a contesté à tort certains faits et leur interprétation (*La asunción de María en el « Transitus W » y en Juan de Tesalónica*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. XX, 1946, p. 415-436). Je compte reprendre le sujet dans un prochain travail.

Or on peut faire la preuve que, dans *Wil*, le récit du miracle final n'est pas une interpolation, mais appartient au texte primitif. Sa solidarité littéraire avec l'ensemble est, en effet, absolue et se vérifie pour chaque détail :

(47, 3) *Et sedentibus illis subito advenit Dominus cum multitudine angelorum.*

Cf. *Ecce subito advenit beatus Iohannes* 7, 1.
subito advenit Dominus Iesus cum multitudine angelorum 24, 1.
egredientibus illis subito factum est 11, 1.
subito 14, 1, 5, 6 ; 20, 1 ; 23, 2 ; 29, 1 ; 39, 3.
advenit 14, 2 ; 16, 1 ; 46, 4.

(48) *iussit Michaheli archangelo ut susciperet corpus.*

Cf. et sic *suscepit animam eius Dominus et tradidit eam...*
Michahel 26, 1.

(49, 2) *cum adpropinquassent apostoli ad Dominum Iesum.*

Cf. *unus vero... cum adpropinquasset ad apostolos* 39, 1.

(50, 1) *et praecepit Dominus nubibus ut irent in paradiso.*

Cf. *ad locum ubi tibi Dominus praecepit.*

L'on tient ici la plus importante preuve matérielle que l'auteur du *Transitus* avait devant lui, pour exécuter son travail, non la pastorale de Thessalonique, mais l'apocryphe dont celle-ci dépend. De cette source, *Wil* est donc un témoin indépendant.

On eût déjà pu le déduire presque sûrement de ce qu'il n'est qu'un épitomé latin pour l'usage liturgique. Pareils digestes ne sont généralement pas extraits et traduits directement du grec, mais supposent un exemplaire latin complet. Or, mince est la probabilité que la pastorale de l'évêque oriental ait été préalablement traduite en latin.

Peut-être même sommes-nous en mesure d'être plus affirmatifs. Tout suggère en effet que la brève description de l'assomption qui figure dans le *De gloria martyrum* (I, 4) de Grégoire de Tours († 593) est un écho de notre *Transitus*.

Elle ne dépend pas du Pseudo-Méliton, comme on l'a cru longtemps, car, selon Méliton, l'âme de Marie aurait été réunie à son corps dès avant le transfert au ciel, tandis que, dans le récit de Grégoire, Marie ne retrouve son âme qu'après être entrée au paradis. Les deux rédactions n'ont d'ailleurs littérairement rien de commun.

La parenté avec le *Transitus* de Wilmart est, au contraire, frappante.

GRÉGOIRE DE TOURS

Et *accipiens Iesus animam eius tradidit Michaeli* archangelo et recessit.

Diluculo autem *levaverunt* apostoli cum lectulo corpus eius, posueruntque illud in monumento et custodiebant ipsum, adventum Domini praestolantes.

Et ecce iterum adstitit eis Dominus *susceptumque corpus sanctum in nube deferri iussit in paradisum*, ubi nunc, resumpta anima, cum *electis eius* exultans, aeternitatis bonis, nullo occasuris fini, perfruitur.

TRANSITUS

Et sic *suscepit animam eius* Dominus et *tradidit eam* sancto angelo *Michahel* (n. 26).

Et sic surgentes apostoli *levaverunt* lectum portantes... (n. 33).

Et sedentibus illis subito advenit Dominus... et *iussit Michaheli* archangelo ut *susciperet corpus Mariae in nubibus... in paradisum*, et est ibi glorificans Deum cum omnibus *electis eius* (n. 48, 50).

Dans les deux rédactions (notons que Grégoire ne cite pas, mais raconte), l'arrivée du Christ a lieu aussitôt après la mise au tombeau. *Suscepit (accipiens) et tradidit, levaverunt, iussit, susciperet, in nubibus, in paradisum*, sont des réminiscences verbales. Mais surtout la mention finale de la gloire en Dieu *cum electis eius*, caractérisant le sort de Marie ressuscitée, ne paraît pas pouvoir s'expliquer par une coïncidence fortuite. Ce trait met le sceau aux indices précédents. Observons d'ailleurs que le résumé de Grégoire dépend certainement d'un apocryphe. Voudra-t-on en supposer un totalement inconnu et qui ressemble à *Wil* comme un frère?

Par Grégoire nous sommes conduits au *vi^e* siècle, environ 30 ans avant la pastorale de Thessalonique.



Mais ce n'est pas par voie indirecte seulement qu'il se démontre l'existence d'un récit grec de l'assomption, ayant servi à Jean de Thessalonique pour son *ὁμολογια* et parallèlement à l'auteur de *Wil* par le truchement d'une traduction latine, peut-être même déjà à S. Grégoire de Tours vers la fin du *vi^e* siècle. La source elle-même — nous l'appellerons désormais *II* — fut transcrite *directement*, quoique partiellement et sous sa forme latine, dans les marges d'un manuscrit de *Wil*. Ces gloses ont passé plus tard

dans le texte lui-même du *Transitus* et c'est ainsi qu'elles nous sont parvenues par le codex *Paris. lat.* 13781 (XIII^e s.). Dom^h Wilmart en pressentait l'intérêt. Dans les variantes de ce ms. (sigle M), « le récit est si bien venu, dit-il, qu'il reporte invinciblement le lecteur à quelque période du haut moyen âge » (p. 324).

Les interpolations de M ont été relevées avec le plus grand soin par Wilmart dans son apparat. Elles sont nombreuses — près de 50, dont plusieurs assez longues. Toutes, sans exception, sont conformes à II. Cette unanimité vaut une signature.

Elles ont été étudiées dans l'article de 1940. J'y ai comparé 20 des plus significatives¹ avec le texte de *Thess.* Elles s'accordent souvent avec *Thess*¹, parfois avec *Thess*². Parfois aussi elles reproduisent des passages de II que Jean de Thessalonique n'a pas repris dans sa pastorale². La version qu'elles représentent est servilement littérale et plus d'une fois fautive : le traducteur connaissait mal le grec. Défauts qu'on retrouve dans *Wil.* C'est donc bien la même traduction de II que nous livrent cet abrégé liturgique et les textes interpolés de M, sauf que l'épitomateur travaillait assez librement, résumant même parfois en quelques mots des phrases entières, et que les interpolations de M n'ont pas toujours été insérées à la place voulue³.

Le lecteur trouvera dans mon article de 1940 (p. 214-225) les principaux faits justifiant ces conclusions. Je n'analyserai ici qu'un seul cas, non encore étudié. Il est particulièrement suggestif, parce que réunissant, dans un contexte assez court, quatre interpolations caractéristiques.

Le voici au complet. Le grec reproduit le texte de Jean de Thessalonique, selon la recension non-interpolée (= *Thess*¹), la recension interpolée (= *Thess*²) n'étant signalée qu'en note, lorsqu'elle appuie les variantes du texte latin. Entre crochets, les leçons douteuses. Le latin est celui de l'édition de Wilmart (texte et divisions) avec, en italiques, les additions du ms. M.

L'épisode se situe au moment où commence la veillée du troisième

¹ Cette analyse minutieuse (p. 214-225) constituait l'essentiel du travail et commande ses conclusions.

² Je relève au moins quatre exemples certains de ce fait important : nos 4, 9, 13, 14 de la liste.

³ Nos 1, 10, 17, 20 de la liste.

Anal. Boll. LXVII. Mél. Peeters I. — 3.

et dernier jour¹. Lorsque tous sont réunis, S. Pierre prend la parole :

THESS

(1) Εἶπε Πέτρος πᾶσι τοῖς ἀποστόλοις ·

Ἀδελφοί · ὁ ἔχων λόγον παιδείας εἰπάτω δι' ὅλης τῆς νυκτός παραινῶν τῷ ὄχλῳ.

Καὶ εἶπον οἱ ἀπόστολοι [πρὸς αὐτόν · Καί] τίς ¹ σοφώτερός σου; Χαίρομεν δὲ μάλιστα ἐὰν ἀκούσωμεν τῆς παιδείας σου.

Τότε ὁ Πέτρος ἤρξατο λέγειν ·

(2) Ἀδελφοί καὶ ² ὅσοι ἤλθατε ³ ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ καὶ τῇ ὥρᾳ ταύτῃ τῆς ἀποδημίας ⁴ τῆς μητρὸς ἡμῶν Μαρίας, οἱ ἄψαντες λύχνους τοὺς φαίνοντας ἐκ τοῦ πυρὸς τῆς γῆς ταύτης τῆς ὀρωμένης, καλῶς ἐποιήσατε · θέλω δὲ καὶ γὰρ ἵνα ἕκαστος λάβῃ τὴν λαμπάδα ἑαυτοῦ.

(3) [= lampe spirituelle à trois mèches : le corps, l'âme et l'esprit. Telle fut la lampe de Marie : τὸ φῶς τῆς λαμπάδος αὐτῆς ἐπλήρωσεν τὴν οἰκουμένην] καὶ οὐ σβεσθήσεται ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἵνα πάντες οἱ βουλόμενοι σωθῆναι λάβωσι θάρσος ἐξ αὐτῆς ⁵.

(4) Μὴ ⁶ νομίσητε οὖν ⁷ θάνατον εἶναι τὸν θάνατον Μαρίας.

(5) Οὐκ ἔστι θάνατος ἀλλὰ ζωὴ αἰώνιος, διότι ὁ θάνατος τῶν δικαίων δοξάζεται παρὰ τῷ Θεῷ. Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ δόξα, καὶ ὁ δευτερος θάνατος οὐκ ἰσχύσει ὀχλησάσθαι αὐτοῖς.

WIL + M

(1) Dixit beatus Petrus omnibus apostolis et omni populo :

Fratres; Qui habet sermonem doctrine dicat per noctem donec oriatur sol, et consoletur populum.

Et dixerunt apostoli Petro: Qui<s> est <in> nobis doctor prior tibi? Gaudemus erga (= ergo?) nos si audiemus doctrinam tuam.

Tunc Petrus cepit dicere omnibus :

(2) Fratres, qui convenistis in hunc locum, ut vigiletis nobiscum pro hac humilitate matris nostre Marie, et qui accendistis lucernas quae videntur esse beneficia eius, ut sint omnium nostrum lampades accensae,

(3) et vigilemus animo et spiritu et corpore; ut cum venerit Dominus, inveniat nos omnes unanimiter vigilantes et inluminet nos gratia spiritus sui sancti qui non extinguetur in eternum, et (= ut) omnes qui volunt salvari accipiant fidem et requiem benedictionis.

(4) Fratres carissimi, nolite suspicari hanc vocationem beatae Mariae esse mortem.

(5) Non est enim illi mors, sed vita eterna, quoniam mors iustorum laudatur apud Deum. Quia haec est gloria magna, et requies eterna, et mors seculi non potest molesta esse eis.

1 ἐν μέσῳ ἡμῶν add. Thess². — 2 om. Thess². — 3 συνήλθετε Thess². — 4 (καὶ τῇ - ἀποδημίας) ἐπὶ τῇ κηδεῖᾳ Thess². — 5 καὶ τὴν ἀνάπασιν τῆς εὐλογίας αὐτῆς add. Thess². — 6 pr. ἄνδρες ἀδελφοί Thess². — 7 om. Thess².

¹ Thess¹, p. 389-390; Thess², p. 418-419; Wil, n° 19.

De cette confrontation des textes latins et grecs, plusieurs faits se dégagent :

a) Les additions de M complètent adéquatement le texte abrégé de *Wil* : grâce à elles, tout le grec se retrouve dans le latin. Le but de l'interpolateur se démontre par là clairement : il voulait simplement suppléer à toutes les lacunes constatées de *Wil*. Il ne l'a fait d'ailleurs qu'imparfaitement, à moins que certaines additions marginales ne nous soient pas parvenues, négligées peut-être par le copiste qui, dans la suite, introduisit ces suppléments dans le texte de *Wil*.

b) Plusieurs fois le grec correspondant à M se trouve, non dans *Thess*¹, mais dans *Thess*².

c) Le littéralisme presque scolaire de M est très apparent :

(1) *doctor prior tibi* (σοφώτερός σου).

(2) *pro hac humilitate* traduisant probablement <ταύτη> τῇ κηδεῖα (= *Thess*²) ; κηδεῖα aura été compris au sens de κῆδος = *molestia, aerumna*, et rendu par *humilitas*, pris lui-même au sens d'*humiliation*.

(3) *requiem benedictionis* (τὴν ἀνάπαυσιν τῆς εὐλογίας *Thess*²).

d) Ce littéralisme permet de constater à quel point Jean de Thessalonique est resté fidèle à la source *II* qu'il exploitait.

e) Il est difficile de dire si les mots *donec oriatur sol* (n° 1), *Petro* (1), *omnibus* (1) et *requies eterna* (4) sont des libertés du traducteur ou des vestiges de *II* absents de *Thess*.

f) Certaines originalités de M sont dues probablement à des erreurs de transmission de son texte. Par exemple : *esse beneficia eius*, qui n'a pas de sens, doit venir de *bene fecistis* (καλῶς ἐποιήσατε) à travers des omissions et des corrections ; *mors seculi* est certainement issu de *mors secunda* jugé inintelligible.

g) Le passage le plus curieux est au n° 3. Dans le grec, Pierre esquisse une pensée philosophique sur les trois parties de l'homme (σῶμα, ψυχὴ et πνεῦμα), qui forment la lampe à trois mèches (λαμπὰς τριμνξος) brillant devant Dieu. Telle fut Marie : sa lampe illumine le monde et ne s'éteindra pas jusqu'à la fin des siècles.

Ce développement a été dénaturé par l'épitomateur. Son texte a cependant gardé la mention tripartite *animo et spiritu et corpore*, mais il en a volontairement modifié la présentation, qui s'achève chez lui par la mention de la grâce illuminante du Saint-Esprit. C'est à ce moment que M intercale *qui non extinguetur in eternum*, repro-

duisant, comme toujours, le grec. Mais, dans le grec, la lumière dont il s'agit est celle de Marie, non du Saint-Esprit. Ce contre-sens révèle que, à l'origine, l'addition ne figurait pas dans le texte, mais dans la marge.

Ces conclusions confirment celles qu'imposaient les passages de M analysés précédemment.

*
* *

Venons-en enfin au témoin latin inattendu, dont la déposition est de particulière importance pour le sujet qui nous occupe aujourd'hui et les conclusions à en tirer dans la suite.

Le manuscrit latin 2672 de la Bibliothèque nationale de Paris, venu de la bibliothèque de Colbert, est donné comme renfermant l'apocryphe du Pseudo-Méliton.

Voici la notice que lui consacre le nouveau catalogue, t. II (1940), p. 572.

- F. 1-1^v et 2-6^v. Evang. de nativitate b. Mariae
- F. 1^v-2. Liber de ortu b. Mariae et infantia Salvatoris...
- F. 6^v. CASSIODORUS, Historia tripartita, l. VI, c. xli et xlii.
- F. 7^v-12. PSEUDO-MELITO, Transitus b. Mariae, sans prol.
- F. 12 et 79-86^v. De paenitentia Theophili.
- F. 13-78^v, 95-109^v. De miraculis b. Mariae.
- F. 86^v-94^v. Sermones (de B. Maria).
- F. 110-112^v. Salutations à la Vierge (incompl.).
- xii^e-xiii^e s. (Colbert. 3615 ; Regius 4318 ⁵).

En réalité, les ff. 7^v-12 ne donnent du Pseudo-Méliton que l'*incipit* et l'*explicit*. Après les phrases d'introduction (jusqu'à *receptaculum cepit*), le copiste se reprend brusquement : *In illo tempore, cum esset beata Maria vigilans et orans*. Ces mots introduisent un récit tout à fait distinct de *Mel* et assez conforme à *Wil*. Il se poursuivra sans interruption jusqu'au moment où le Christ, apparaissant à la porte du tombeau dans lequel les apôtres viennent de déposer sa mère, donne ordre à S. Michel de prendre le corps de Marie pour le transporter au ciel sur un nuage : *et dixit Michaheli archangelo ut susciperet corpus beate Marie in nube*. A ce moment, *Wil* sera abandonné et *Mel* repris : *Et ecce Gabriel archangelus revolvit lapidem*, etc. jusqu'à la fin.

Il y a là une sorte de camouflage littéraire dont le mobile nous échappe ¹.

¹ Dans le texte complet de ce *Transitus Colbertinus* (Col), transcrit en appen-

Le texte nouveau (sigle *Col*) n'est pas un onzième manuscrit de *Wil*, encore qu'il procède du même type. C'est, comme *Wil*, un résumé en vue de l'usage liturgique, mais beaucoup plus bref. On y a omis des scènes entières et raccourci celles que l'on voulait garder. Le vocabulaire et le style sont, dans l'ensemble, ceux de *Wil*¹. Si l'on tient compte des libertés que se permettent souvent les épitomateurs, on serait tenté de ne voir dans les tournures propres à *Col* que des variantes rédactionnelles du scribe, appliqué à condenser encore ce qui n'était déjà qu'un résumé. Mais certaines leçons originales s'opposent à cette trop simple interprétation. Plusieurs fois *Col* nous livre des détails absents de *Wil* et qu'on découvre, non sans surprise, chez Jean de Thessalonique.

Le problème par là soulevé rend le texte trop intéressant pour que nous puissions nous dispenser de le transcrire intégralement. On le trouvera à la fin de cette étude.

Voici les passages s'éloignant de *Wil* pour se rapprocher du texte grec *Thess*. Ils ne sont pas d'évidence et d'importance égales, mais forment un ensemble cohérent.

§ 5, 1 (*Thess*¹, p. 381, l. 8 ; *Thess*², p. 409, l. 24).

*Thess*¹ : [ἀπελθε καὶ] κάλεσον τοὺς συγγενεῖς μου καὶ τοὺς γινώσκοντάς με, λέγουσα.

Add. dans M : vade et voca *affines et notos meos*, dicens.

Wil : vocavit ad se *omnes propinquos sibi*, et dixit ad eos.

Col : convocans *omnes affines et amicos suos* enarravit eis dicens.

Dans la source, fidèlement reproduite par M, Marie ordonne à sa servante d'appeler *συγγενεῖς* et *γινώσκοντάς*. Les deux dérivés *Wil* et *Col* résument et transposent en discours indirect ; mais, tandis que *Wil* ne parle que de *propinquos sibi*, *Col*, plus fidèle à la source et à M, a gardé la double qualification : *affines et amicos*.

§ 5, 3 (*Thess*¹, p. 381, l. 14 ; *Thess*², p. 410, l. 6).

*Thess*¹ : ἐξέρχομαι ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἀνέρχομαι εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν καὶ [ζωὴν καὶ om. *Thess*²] ἀνάπανσιν.

Wil : *sum recessura* de hoc corpore.

Col : *ego egrediar* de corpore *et vado in requiem sempiternam*.

dice de ce travail, la partie empruntée à Méliton (même recension que le ms. de Tischendorf) est imprimée en italiques.

¹ C'est pourquoi nous avons adopté la répartition de *Wil* en petites sections subdivisées. Elle figure dans la marge latérale extérieure. Les parties de *Wil* non représentées dans *Col* sont rappelées entre parenthèses.

Col est ici beaucoup plus fidèle que *Wil* à la source : *egrediar* rend mieux *ἐξέλχομαι*, *hoc* est évité, *vado in requiem sempiternam* est maintenu, tandis que *Wil* l'ignore.

§ 5, 4-8 + § 6, 1-2. Ici se place l'avertissement, rappelé par Marie à ses proches, que l'ange de la justice et celui de l'iniquité assistent tous deux au trépas des humains. Les auditeurs expriment alors leur affliction, mais Marie les rassure.

Cet épisode subsiste dans *Wil*, tandis que *Col* condense le tout jusqu'à le résumer en ces simples mots : *At illi flentes dixerunt*. Mais à cette mention incolore fait suite aussitôt dans *Col* : *Vigilemus omnes unanimiter accensis lucernis, quoniam nescimus qua hora Dominus veniet*. Ces mots ont leurs correspondants dans *Thess* (p. 381, l. 29 ; p. 410, l. 26) au début du discours de Marie : ἅπαντες τοὺς λύχνους γρηγορήσωμεν διότι οὐκ οἶδμεν ποτὶ ὥρᾳ ὁ κλέπτῃς ἔρχεται (*Mt.* 24, 43). La solidarité des deux textes est assurée par leur commun rappel de *Mt.* 24, 43, reconnaissable dans *Col*, malgré la substitution de *Dominus* à un équivalent de *κλέπτῃς*.

Wil maintient à sa place normale (§ 5, 3) « omnes unanimiter mecum vigiletis », mais on n'y trouve aucune mention des lumières ni de la citation de *Mt.* 24, 43, si caractéristique.

Col a donc arbitrairement condensé un texte qui était, plus que *Wil*, proche de la source.

§ 8, 2. (*Thess*¹, p. 384, l. 27 ; *Thess*², p. 413, l. 17).

*Thess*¹ : οὐδενὸς χερίζω τῶν τοῦ κόσμου τούτου, ἀλλὰ ... δέομαι σου, ποιήσον μετ' ἐμοῦ φιλανθρωπίαν καὶ ἀσφάλισαι τὸ σῶμά μου καὶ φύλαξον.

Wil : nihil aliud quaero nisi ut custodias corpus meum.

Col : rogo ut facias mecum misericordiam, et hanc palmam facias ferri ante lectum meum, et custodias corpus meum a malis.

Les deux résumés latins ont cherché différemment à contracter les demandes de Marie à Jean. *Wil* condense le début en quatre mots : *nihil aliud quaero nisi*. *Col* anticipe déjà § 9, 3 en mentionnant ici la requête concernant la palme. Mais tandis que *Wil* ne traduit pas *δέομαι σου* de la source et omet *ποιήσον μετ' ἐμοῦ φιλανθρωπίαν*, on les trouve, traduits en latin, dans *Col*.

§ 18 (*Thess*¹, p. 389, l. 23 ; *Thess*², p. 418, l. 13).

*Thess*¹ : μετὰ δὲ ταῦτα, ἐξελθοῦσα ἐκάθισεν ἀνάμεσον, πάντων καιομένων τῶν λύχνων. Ὅτε οὖν ἔδω ὁ ἥλιος τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ ... εἶπε Πέτρος.

Add. dans *M* : post haec autem egressa sedit in medio eorum, ardentibus lucernis. Cum autem duo dies transierunt... dixit Petrus.

Wil : Et cum factus fuisset dies tertius... dixit beatus Petrus.

Col Et haec dicens sedit in medio eorum. Erant enim omnium lampades et lucerne accense. Beatus autem Petrus dixit.

Nous retrouvons ici encore les procédés des deux épitomateurs. Notons auparavant la stricte conformité de l'addition latine du ms. M avec sa source. Celle-ci vient de raconter que Marie montra aux apôtres les vêtements de sa sépulture, disposés dans sa chambre. Col supprime cet épisode et rattache directement la suite à la longue louange que Marie venait d'adresser au Seigneur. C'est pourquoi, n'ayant pas, comme la source, à mentionner qu'ensuite la Vierge sortit de sa chambre, il enchaîne simplement : *Et haec dicens* ; après quoi, retrouvant le grec, il note que Marie s'assit au milieu des apôtres et des fidèles réunis pour la veillée, et que les lampes étaient allumées.

Wil n'a rien de ce *sedit in medio eorum* correspondant à ἐκάθισεν ἀνάμεσον, ni de *omnium lampades et lucerne accense* issu de πάντων καιομένων τῶν λύχνων. Il se contente de préciser à quel moment (omis par Col) Pierre commença à parler.

§ 39, 3 (Thess¹, p. 399, l. 6 ; Thess², p. 428, l. 29).

Thess¹ : καὶ ἐπῆλθε μετὰ μεγάλου θυμοῦ τῷ κραββάτῳ [καὶ] θέλων αὐτὸν καταβαλεῖν...

Wil Et subito faciens impetum, clamans voce magna, voluit evertere lectum.

Col : Et impetu magno exclamans super lectum voluit eum evertere.

Ce cas est l'un des plus curieux. Il s'agit d'un geste furieux du grand-prêtre contre le brancard funèbre de Marie. Wil ajoute au grec : *subito*, qui est un de ses mots favoris ; son *faciens impetum* correspond à ἐπῆλθε, mieux que *clamans voce magna* ne rend μετὰ μεγάλου θυμοῦ. Mais κραββάτῳ qui, dans le grec, se rapportait à ἐπῆλθε est rattaché dans Wil à καταβαλεῖν, et αὐτὸν, devenu inutile, n'est pas traduit.

Col se montre bien plus strictement fidèle, tant à la lettre qu'à l'ordre du grec : son *super lectum* équivaut à τῷ κραββάτῳ et *eum* à αὐτὸν. Cependant l'on est surpris de l'étrange *exclamans super lectum*, dont on ne voit pas tout de suite comment il rend ἐπῆλθε τῷ κραββάτῳ. C'est évidemment un contre-sens. Mais le verbe grec ἐπέρχομαι peut signifier non seulement *insurgere contra*..., mais aussi *vociferare contra*. C'est dans ce sens que le traducteur l'aura erronément compris.

Rien ne s'oppose à ce que Wil soit issu de Col (plus exactement : du texte dont Col est le résumé), mais, on le voit, il est impossible que Col vienne de Wil.

§ 39, 5 (Thess¹, p. 399, l. 9 ; Thess², p. 428, l. 33).

Thess¹ : καὶ εὐθὺς αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἐκολλήθησαν τῷ κραββάτῳ καὶ ἐκόπησαν ἀπὸ τῶν ἀγκώνων.

Wil : Statim vero manus eius (+ ambae?) aruerunt ab ipsis cubitis et adhaeserunt ad lectum.

Col : Et statim manus eius heserunt in lectum et excesserunt a cubitis eius.

Le châtiement du grand-prêtre a consisté, selon le grec, en ce que ses mains se sont collées au brancard et furent détachées des coudes. *Wil* intervertit les deux termes, jugeant sans doute plus naturel que les mains se soient détachées avant de se coller au brancard. *Col* maintient l'ordre de la source, et son *et statim* est une traduction de *καὶ εὐθέως* plus littérale que le *statim vero* de *Wil*. *Excesserunt* est aussi plus strict que *aruerunt*. Cas très démonstratif.

§ 45, 3-4 (*Thess*¹, p. 401, l. 11 ; *Thess*², p. 430, l. 29).

*Thess*¹ : καὶ τῷ πιστεύοντι ἐπιθεῖς τὸ θαλλεῖον τοῦτο ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ εὐθέως ἀναβλέψει.

Wil : Quicumque crediderit in Dominum Iesum Christum, quoniam ipse est filius Dei vivi, aperientur oculi eius, et hanc palmam quam accepisti in manibus tuis, pone super oculos eorum et statim recipient visum.

Col : Et qui crediderit pone hanc palmam super oculos eius et recipiet lumen.

L'injonction si concise de Pierre au grand-prêtre est traduite mot à mot (sauf omission de *εὐθέως*) dans *Col*. Dans *Wil* elle est largement glosée. Personne ne croira que le scribe de *Col*, trouvant prolixie la rédaction de *Wil* et voulant l'abrégier, aurait, par une miraculeuse coïncidence, retrouvé la rédaction originale.

§ 46, 4 (*Thess*¹, p. 401, l. 22 ; *Thess*², p. 430, l. 41).

*Thess*¹ : Τότε ὁ ἄνθρωπος ὁ λαβὼν τὸ θαλλεῖον ἐλάλησεν αὐτοῖς περὶ τῆς πίστεως. Καὶ ὁ πιστεύσας ἀνέβλεψεν, ὁ δὲ μὴ πιστεύσας οὐκ ἀνέβλεψεν ἀλλ' ἔμεινε τυφλός.

Wil : Ille princeps sacerdotum quem Petrus miserat advenit et adlocutus est, et exposuit eis omnia quae audivit et passus est. Quicumque autem credidit verbis eius statim recepit visum, quia confessus est Christum filium Dei esse ; qui autem non credidit caecus permansit.

Col : Tunc ille locutus est de fide. Et qui credidit recepit lumen, qui vero non credidit caecus permansit.

La fidélité de *Col* au modèle est, ici encore, remarquable et tout à fait concluante. La concision du grec est strictement respectée et le thème du discours aux aveugles est le même : *de fide*, *περὶ τῆς πίστεως*, sans plus.

Wil ajoutait de menues gloses et assignait au discours du grand-prêtre un autre thème : *omnia quae audivit et passus est*. On n'y relève aucune mention de la foi.

Les principaux faits recueillis peuvent se ranger sous trois chefs :

1) Mots du texte grec absents de *Wil* et maintenus dans *Col* :

affines et (§ 5, 1) ; *et vado in requiem sempiternam* (§ 5, 3) ; *quia nescimus qua hora... veniet* (§ 6, 2) ; *rogo ut facias mecum*

misericordiam (§ 8, 2); *sedit in medio eorum* (§ 18); *de fide* (§ 46, 4).

2) Lettre et ordre des mots grecs sacrifiés dans *Wil* et respectés dans *Col*:

egrediar (§ 5, 3); *vigilemus* (§ 5, 4); *exclamans super lectum voluit eum evertere* (§ 39, 3); *manus eius heserunt in lectum et excesserunt a cubitis eius* (§ 39, 5); *et qui crediderit pone hanc palmam* (§ 45, 3-4); *tunc ille locutus est de fide et qui credidit recepit lumen* (§ 46, 4).

3) Littéralisme extrême de *Col*:

exclamans super lectum (§ 39,3); *et excesserunt a cubitis* (§ 39,5).

La portée du témoignage de *Col* résulte de ce que, tout en se montrant littérairement très proche de *Wil*, il est impossible qu'il procède de lui. Tous deux dérivent d'un même texte latin diversement abrégé. Autant dire que nous avons dans *Col* un nouveau représentant, indépendant et direct, de la version de *II* grec.

CONCLUSIONS

Dans ses prolégomènes à l'édition de Jean de Thessalonique, le P. Jugie avait déjà noté — nous l'avons dit — « une différence très marquée entre le prologue et le reste du récit ». Ce « contraste » y était caractérisé ainsi: « On trouve dans le premier la période oratoire, d'une facture compliquée, chargée d'incidentes; le texte du discours, au contraire, est à petites phrases courtes, presque sans subordonnées, réunies par les conjonctions *καί, δέ, οὐν* » (p. 358).

Les enquêtes consignées dans notre article de 1940 et dans la présente étude nous paraissent livrer le mot de cette énigme. La brusque adoption du style populaire n'était pas chez l'évêque un artifice littéraire: Jean copiait simplement un récit apocryphe de la Dormition, rédigé dans le style courant en ce genre de littérature.

Par des voies diverses nous avons pu retrouver partiellement, à travers le latin du *Transitus* de Wilmart, du *Pseudo-Méiton*, des additions de M, de l'abrégé *Col*, le texte même du document *II* dont Jean s'est servi. Les correspondances verbales sont, en effet, tellement nombreuses, précises, minutieuses et constantes, malgré les libertés des utilisateurs, elles expliquent si adéquatement le soudain changement de style de l'évêque que le doute n'est plus possible.

Tous les textes examinés — *Wil* et *Mel* compris — sont en dépendance de cette source grecque *Π*, que seul le *σύγγραμμα* de Jean de Thessalonique nous a conservée dans la langue originale et au complet, à la seule réserve de quelques retouches, de changements peut-être plus importants dans les discours et, malheureusement, de l'omission pure et simple du miracle final de l'assomption.

Ce *Βίβλος τῆς ἀναπαύσεως Μαρίας* remonte au moins au *vi^e* siècle. Il est à l'origine d'une des plus importantes traditions relatives à l'assomption.

Tel est le résultat majeur de notre essai.

Dès lors, récupérer le texte authentique de Jean devient du plus haut intérêt. Le P. Jugie s'y était appliqué avec grand soin. Il avait reconnu qu'une partie des manuscrits de la pastorale présente un texte fardé d'amplifications de pure rhétorique. Il a voulu éditer pourtant cette lourde recension, à la suite du texte non-interpolé. Heureuse inspiration, car le récit ainsi maltraité (*Thess*²) a gardé cependant nombre de leçons authentiques sacrifiées par l'auteur de la recension dite normale (*Thess*¹). Cette anomalie avait été dénoncée dans l'article de 1940, mais je ne la croyais pas alors si considérable : elle se constate tout le long du récit.

On la retrouve jusque dans une antienne latine du *Liber responsalis* carolingien de Compiègne (Paris, B. N., lat. 17436, fin du *ix^e* s., f. 75)¹, qui paraît être la traduction directe d'une antienne grecque empruntée au récit même de Jean. Intéressant témoignage parce qu'entièrement indépendant des autres.

Voici cette antienne. Les utiles renvois au grec sont en note.

Maria exultavit in spiritu et dixit : Benedico te, qui dominaris super omnem benedictionem¹, benedico habitaculum gloriæ tuæ, benedico te cui factum est habitaculum² in utero meo et benedico omnia opera manuum tuarum quæ obediunt tibi in omni subiectione, benedico dilectionem tuam qua nos dilexisti³, benedico omnia verba quæ exierunt de ore tuo, quæ data sunt nobis : in veritate⁴ enim credam quia sicut dixisti sic fiet, alleluia (= *Thess*¹, p. 389, l. 2-11 ; *Thess*², p. 417, l. 34-43).

(1) κυριεύοντα πάσης εὐλογίας *Thess*² (παρέχοντα πᾶσιν τὰς εὐλογίας *Thess*¹). — (2) παροικίαν *Thess*² (πάροικον *Thess*¹). — (3) εὐλογῶ τὴν ἀγάπην ἣν ἡγάπησας ἡμᾶς *Thess*² (εὐλογῶ σε τὸν εὐλογήσαντα ἡμᾶς *Thess*¹). — (4) ἐν ἀληθείᾳ *Thess*¹ (εἰς σωτηρίαν *Thess*²).

¹ Elle figure dans Migne, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 800.

Le latin traduit littéralement un grec conforme tantôt à *Thess*¹, tantôt à *Thess*². L'interpolateur auquel on doit *Thess*² travaillait donc sur un texte plus pur que celui que nous trouvons dans *Thess*¹. Peut-être cette forme authentique, antérieure aux revisions *Thess*¹ et *Thess*², subsiste-t-elle, enfouie dans des manuscrits non encore étudiés.

L'intérêt que présenterait le désirable recouvrement du texte-base *II* dépasse de beaucoup celui d'une simple restauration. Le type *II* est, en effet, très proche d'un autre groupe de récits, dont les plus anciens sont représentés par des manuscrits syriaques du v^e siècle et par certains récits irlandais dont un abrégé latin a été signalé récemment¹.

M. le professeur R. Willard a analysé le *Testament of Mary* irlandais et montré, en même temps que ses rapports avec Jean de Thessalonique, sa dépendance de certains apocryphes syriaques, surtout en ce qui regarde plusieurs épisodes extra-terrestres².

L'évêque de Thessalonique a dû connaître ces narrations fantastiques. Peut-être y pensait-il en assurant avec insistance ses fidèles qu'au lieu de leur dire tout ce qui se trouve dans les *διάφορα βιβλία*, il se bornerait à relater les faits *ἀληθῶς πραχθέντα καὶ γεγενῆσθαι μνημονεύόμενα* et τοῖς τόποις μέχρι νῦν μαρτυρούμενα. C'est pourquoi il arrêta son choix sur un récit relativement sobre, dont il ne semble avoir éliminé aucun des éléments merveilleux.

Nous touchons ici, on le voit, à la couche originelle des légendes non-égyptiennes relatives à l'assomption.

¹ Par le P. GROSJEAN, dans *Anal. Boll.*, t. LVI (1938), p. 443. Cet abrégé vient d'être publié par M. Ch. DONAHUE en appendice d'une édition critique du *Testament* accompagnée d'une version anglaise de l'original gaélique (*The Testament of Mary. The Gaelic Version of the Dormitio Mariae* = Fordham University Studies, Language Series, 1, 1942). Il est possible désormais d'étudier plus critiquement les rapports de *II* avec les témoins syriaques. J'espère le faire prochainement.

² Dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. IX (1937), p. 341-364. Le savant philologue a noté d'autres rencontres, dans ses articles de la *Review of English Studies* parus en janvier 1936 et 1938. On consultera aussi utilement son volume *Two Apocrypha in Old English Homilies* (= *Beiträge zur englischen Philologie*, Heft XXX), Leipzig, 1935.

TRANSITUS COLBERTINUS (Col)

e cod. Parisino lat. 2672, fol. 7^v-12¹.

fol. 7^v *Incipit transitus sive assumptio sancte Marie matris domini nostri Ihesu Christi. Igitur cum dominus et salvator noster Ihesus Christus pro totius seculi vita confixus clavibus crucis penderet in ligno, vidit circa crucem matrem suam stantem et Iohannem evangelistam quem pre ceteris apostolis peculiariter diligebat eo quod virgo esset | in corpore. Tradidit igitur ei curam sancte Marie dicens ad eum: « Ecce mater tua » et ad ipsam inquit: « Ecce filius tuus ». Et ex illa hora sancta Dei genitrix in Iohannis specialius cura permansit, quandiu vite huius incolatum transegit. Et dum apostoli mundum suis sortibus sumpsissent in predicatione, ipsa in domo parentum illius iuxta montem oliveti consedit. Secundo itaque anno <postquam> dominus noster Ihesus Christus devicta morte celum conscenderat, die quadam desiderio Maria estuans lacrimare sola infra hospiti sui receptaculum cepit.*

In illo tempore, cum esset beata Maria vigilans et orans **1, 1**
 * venit ad eam angelus domini et dixit ad eam: « Exurge **2**
 Maria, et accipe palmam quam nunc tibi detuli, quoniam
 adsumenda eris post tres dies. * Et ecce ego omnes apostolos **3**
 mittam ad te sepeliendam. »

Respondens autem beata Maria dixit ad eum: « Obsecro **2, 1**
 domine ut dicas michi nomen tuum. » * Et dixit ad beatam **2**
 Mariam: « Quid queris nomen meum, quod est magnum
 et mirabile? »

Et hec dicens angelus ascendit in celum, precedente eum **3, 4 (1-3 om.)**
 magno lumine.

Tunc beata Maria accipiens palmam reposuit eam in **4, 1 (2-6 om.)**
 cubiculo suo.

8^v | Et convocans omnes affines et amicos suos enarravit eis **5, 1 (2 om.)**
 dicens: * « Rogo ut unanimiter mecum sitis, quoniam cras- **3 (4-8 om.)**
 tina die ego egrediar de corpore et vado in requiem sempiter-
 nam. »

¹ Le début et la fin, imprimés en italiques, appartiennent au *Transitus* du Pseudo-Méiton (éd. TISCHENDORF, pp. 124 et 135). La partie centrale correspond approximativement au *Transitus* de Wilmart (*Wil*), mais selon une rédaction indépendante, très abrégée. Dom Wilmart avait divisé le texte en sections et sous-sections, les premières numérotées en gras. Nous avons gardé cette répartition, indiquée dans la marge extérieure. Entre parenthèses l'indication des parties de *Wil* omises par *Col*. Les astérisques du texte précisent le lieu où commencent les subdivisions indiquées dans la marge.

At illi flentes dixerunt : « Vigilemus omnes unanimiter accensis lucernis, quoniam nescimus qua hora dominus veniet ».

Et colloquentibus illis, venit beatus Iohannes * et percussit ostium beate Marie et introivit. * Et ut vidit eum beata Maria conturbata est in spiritu suo et suspirans non potuit tenere lacrimas.

Et ait : « Pater Iohannes, memor esto Domini mei, magistri tui, verbis quibus tibi me commendavit, * in die qua recessit a nobis, passus pro mundi salute. Rogo ut facias mecum misericordiam et hanc palmam facias ferri ante lectum meum.

Et custodias corpus meum a malis, * siquidem ipsa audivi dicentibus Iudeis : Sustineamus quando moriatur ut possimus corpus invenire, et igne illud consumamus que (sic) portavit illum seductorem. »

9^r Hec cum audisset beatus Iohannes amarissime flevit dicens : « O domine, quid sumus nos quibus demonstrasti tantas tribulationes ? »

Et post hec introduxit eum in cubiculo suo et ostendit ei vestimenta sua que ei poneret ad sepulturam.

Et dixit Iohannes : « Non enim hoc possum facere solus nisi venerint fratres mei et coapostoli. Ecce enim Deus congreget eos hodie ad egressum tuum. »

Egredientibus illis de cubiculo subito factum est tonitruum magnum et omnes apostoli, in nubibus rapti, depositi sunt ante ostium beate Marie.

Et videntes se invicem, salutaverunt se dicentes : « Deo gratias qui nos hodie hic congregari precepit. Verum impletum est illud dictum : Ecce quam bonum habitare fratres in unum. »

Et orantibus illis venit beatus Iohannes dicens : « Benedicite, fratres. » At illi consalutaverunt eum dicentes : * « Benedicite, domine. Enarra in nobis qualiter huc venisti. » At ille dixit : « Benedicite, domini fratres, et audite quod me contigerit.

9^v Factum est dum essem docens et esset hora circiter nona diei, descendit | nubes et circumdedit me et tulit me de medio eorum qui erant mecum, et huc me perduxit. Ingressus autem ostium, inveni populum multum circa sororem nostram Mariam colloquentes ei quod esset egressura de corpore.

Ego autem hec audiens vehementer sum lacrimatus. Nunc vero, fratres, si exierit sequenti die, nolite eam flere ne turbetur populus dicens : Quomodo isti cum sint apostoli timent mortem, cum aliis predicant resurrectionem ? Non enim nos oportet flere quia hoc michi dixerat dominus

magister meus Christus Ihesus dum recumberem super
pectus eius cum cenaremus. »

Post hec ingressi apostoli salutaverunt dominam nostram 15, 1-2
Mariam dicentes : « Ave Maria gracia plena, dominus tecum. »

At illa humilians se coram eis dixit : « Et vobiscum fra- 3
tres. » (16 om.)

Tunc exaltavit Maria vocem suam et dixit : « Benedico te, 17, 1-4 (5 om.)
qui dominaris super omnem benedictionem. Benedico ha-
bitaculum glorie tue. Benedico remissionem tuam quam
michi pollicitari dignatus es, ut ad meam vocationem omnes
I apostolos congregares. » Et haec dicens sedit in medio |
eorum. Erant enim omnium lampades et lucerne accense. (18 om.)

Beatus autem Petrus dixit : « Fratres, vigilate unanimi- 19, 1-3
ter et sint omnium lampades et lucerne vestre accense, do- (4-5 om.)
nec veniat dominus. » (20-21 om.)

Exurgens autem Maria exivit foras et oravit orationem 22, 1-2
ad dominum que edicta (= ei dicta) fuerat ab angelo lu-
minis. Et post orationem discubuit super lectum suum.

Sedebat autem ad caput eius beatus Petrus, et circa lec- 23, 1
tum ceteri apostoli. * Circa horam terciam factum est 2-4
tonitruum magnum et odor suavitatis, ita ut pre nimia
suavitate omnes obdormirent, exceptis tribus virginibus
quibus mandavit ut sine intermissione vigilarent et testifi-
carent gloriam assumptionis eius.

Et ecce dominus advenit cum multitudine angelorum, et 24, 1-3 (4 om.)
Michael princeps angelorum hymnum dicebat.

Et aperiens Maria os suum, benedixit Deum dicens : 25, 1-2 (3 om.)
« Benedico te, omnipotens Christe, quia quodcumque michi
promisisti, non negasti. »

10^v Et | hec dicens reddidit animam, quam Michael archan- 26, 1 (2 om.)
gelus accepit. (27 om.)

Et ait dominus Ihesus Petro : « Tu accipe corpus matris 28, 1-2
mee Marie, et egredere dextram partem civitatis, et inve-
nies monumentum novum et ibi sepelies corpus.

Et custodite illud sicut mandavi vobis donec veniam. » 3 (29 om.)
Et hec dicens ascendit in celum. 30

Apostoli autem et tres virgines composuerunt corpus 31, 1-4.
beate Marie super lectum. Et post hec qui dormierant sur-
rexerunt.

Petrus autem attulit palmam et dixit : * Videte ne 32, 1 et 4 (2-3 om.)
aliquis tristetur, sed magis coronemus lectum. »

Et exurgentes apostoli portaverunt lectum. 33
Et Petrus elevavit vocem suam in laude, dicens : « Exiit 34

Israel de Egipto, alleluia. »

Dominus autem protexit lectum et apostolos in nube. 35, 1-3
Et ambulabant et <non> videbant <ur> nisi vox tantum
audiebatur tanquam voces populi multi.

Cumque audissent principes sacerdotum et turbe populi 36, 1-2

laudantium Deum voces, turbati sunt et dixerunt ad alterutrum : | « Quid est hoc ? »

Et dixit quidam ex illis : « Maria egressa est de corpore 37 et nunc apostoli circa illam laudes dicunt. »

Et statim Sathanas intravit in illos et dixerunt : « Exurge 38, 1-2 gite et interficiamus apostolos et comburamus corpus igni quod portavit seductorem illum. »

Et abierunt cum gladiis et fustibus occidere apostolos. 3 (4-5 om.)

Tunc unus ex illis repletus furore et ira dixit : « Ecce 39, 1-2 tabernaculum illius qui nos sprexit et omne genus nostrum, qualem gloriam accepit. »

Et impetu magno exclamans super lectum, voluit eum 3-4 evertere.

Et statim manus eius heserunt in lectum, et excesserunt 5-6 a cubitis eius. Et pars eius media pendebat corporis, et pars herebat ad lectum.

Tunc deprecabatur apostolos, dicens : « Ne despiciatis me, 40, 1-4 queso, in tanta necessitate, sed rogo ut misereamini michi. Presertim tu, beatissime Petre, memor esto qualiter te excusaverim, cum te ostiaria illa accusabat et dicebat quod

11^v ex illis | esses. »

Respondens autem Petrus dixit : « Facultas michi non est, sed crede quia Ihesus Christus est filius Dei vivi, super quem insurrexisti, et recipias sanitatem. » (5 om.) 6-7 (41-42 om.)

Tunc ille, per triumphum horarum spatio benedixit Deum, 43, 1-2 (3-4 om.) de libris Moysi testimonia < dans > quia hoc est templum Dei.

Et statim sanate sunt manus eius, et facte sunt sicut 43, 5 - 44 antea. Angeli autem qui erant in nubibus percusserunt Iudeos cecitate.

Dixit autem Petrus ad eum qui sanatus fuerat : « Surge 45, 1-2 et accipe palmam, et intra in civitatem et invenies populum multorum cecorum.

Et qui crediderit, pone hanc palmam super oculos eius 3-5 et recipiet lumen. Qui autem non crediderit, non videbit in sempiternum. »

Ingressus autem civitatem invenit populum multum plan- 46, 1-3. gentium et dicentium : « Ve nobis, quia quod factum est in Sodomis, hoc contingit nobis. In primis enim percussi sunt cecitate, et postea misit ignem super eos. »

Tunc ille locutus est de fide, et qui credidit recepit 4-5 lumen. Qui vero non credidit, cecus permansit.

Mariam autem portantes apostoli pertulerunt ad tumu- 47, 1-3 lum. Et sepelientes sedebant ad ostium monumenti, sicut mandavit illis dominus. Sedentibus autem illis, venit dominus Ihesus in nube cum multitudine angelorum.

Et dixit Michaheli archangelo ut susciperet corpus beate 48 Marie in nube.

- 12^r | *Et ecce Gabriel archangelus revolvit lapidem ab ostio monumenti. Et dominus : « Surge, amica mea et proxima mea. Que vero non sumpsisti corruptionem per coitum, non pacieris resolutionem corporis in sepulcro. » Et statim resurrexit Maria de tumulo, et benedicebat Deum. Et provoluta ad pedes domini adorabat eum dicens : « Non ego condignas tibi gracias possum rependere, domine, pro impensis beneficiis tuis que michi ancille tue conferre dignatus es. Sit nomen tuum, redemptor mundi, Deus Israel, benedictum in secula. » Et osculans eam dominus recessit, et tradidit animam eius angelis ut deferrent eam in paradisum. Et ait apostolis : « Accedite ad me. » Et cum accessissent, osculatus est eos et ait : « Pax vobis, quoniam ego semper sum vobiscum usque ad consummationem seculi. » Et statim dominus elevatus in nube receptus est in celo, et angeli cum eo. Apostoli autem, suscepti in nubibus, reversi sunt unusquisque in sortem predicationis sue, narrantes magnalia Dei, laudantes dominum Ihesum Christum, qui regnat cum Patre et Spiritu Sancto, in unitate perfecta et divinitatis substantia, in secula seculorum amen.*

Louvain.

Bernard CAPELLE, O. S. B.

LÉGALITÉ ET ARBITRAIRE

DANS LES PERSÉCUTIONS CONTRE LES CHRÉTIENS

On sait que les discussions ont repris ces années dernières sur la nature juridique des persécutions contre les chrétiens dans les deux premiers siècles de l'Empire romain. Le P. Dieu, dans un article de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*¹, qui a fait quelque bruit, rejette formellement la thèse de l'existence d'une législation proprement dite contre les chrétiens et ne voit dans les actions qui furent exercées contre eux que l'usage du pouvoir arbitraire des magistrats, à qui le droit de coercition laissait, on ne l'ignore pas, une grande liberté d'exécution. Je n'ai pu, pour ma part, me résoudre à entrer dans ces vues, à mon avis trop contraires à une série de textes qui disent explicitement que c'est en vertu de la loi que furent punis les chrétiens : loi au sens large, il est vrai, qui peut aussi bien désigner l'édit du prince qu'un texte législatif issu de la volonté du peuple ou du Sénat. Les raisons de se prononcer en ce sens, conformément à l'opinion qui, depuis les beaux travaux de Callewaert², paraissait avoir force de chose jugée, je les ai sommairement résumées, après lecture et méditation de l'article du P. Dieu, dans deux études très brèves, insérées respectivement dans les

¹ *Les persécutions au II^e siècle. Une loi fantôme*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XXXVIII (1942), p. 5-20.

² *Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police*, dans *Revue d'Histoire eccl.*, t. II (1901), p. 771-797 ; t. III, pp. 5-15, 324-348, 601-614 ; *Le délit de christianisme dans les deux premiers siècles*, dans *Revue des Questions historiques*, t. LXXIV (1903), p. 28-54 ; *Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté*, ibid., t. LXXVI (1904), p. 5-28 ; *Les persécutions contre les chrétiens dans la politique religieuse de l'Empire romain*, ibid., t. LXXXII (1907), p. 5-191 ; *La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XII, pp. 5-16 et 633-651.

*Miscellanea historica Alberti De Meyer*¹ et la *Miscellanea Giovanni Mercati*², qui demandent à être complétées et le seront quelque jour, je l'espère, si le temps m'en est accordé.

Mais maintenir l'opinion d'après laquelle les persécutions contre les chrétiens au 1^{er} et au 11^e siècles, de caractère sporadique et intermittent, ont eu une base légale, disons mieux : législative, ne signifie pas nécessairement qu'en fait, dans tels ou tels actes de persécution, l'arbitraire et il faut peut-être même dire l'illégalité n'aient jamais eu leur rôle. Il peut être intéressant, comme il est d'ailleurs facile, de le montrer à l'occasion de l'un des récits de persécution les plus célèbres, celui des martyrs de Lyon de 177.

Que lisons-nous en effet dans la relation si pathétique, due à des témoins oculaires, que nous a transmise Eusèbe³?

La persécution lyonnaise commença par des manifestations d'hostilité populaire, comme il peut s'en produire partout contre des groupes d'hommes en qui une opinion publique abusée voit de grands criminels ou des traîtres à la patrie, manifestations que sans doute l'autorité légale, responsable du maintien de l'ordre, devrait réprimer ou tout au moins contenir dans certaines limites, mais dont elle ne peut pas toujours prévenir l'explosion. « Non seulement, dit la lettre des chrétiens de Lyon reproduite par Eusèbe⁴, on nous interdisait les maisons, les bains, le forum, mais en général on défendait encore à chacun de nous de paraître en quelque lieu que ce fût. » Ce qui revient à dire que, durant le temps que se prolongea cette effervescence, tout chrétien risquait d'être molesté, en quelque lieu qu'on le reconnût.

De telles explosions d'hostilité avaient bien le caractère tumultuaire que proscrivaient les édits ou rescrits d'Hadrien ou d'Antonin dans les poursuites contre les chrétiens. Il est vrai qu'elles ne s'accompagnaient pas encore de poursuites judiciaires proprement dites.

Mais l'atteinte à l'ordre public apparaît plus nettement un peu plus loin, où on lit : « Et d'abord des sévices sans nombre leur furent

¹ *Les persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles. A propos d'un article récent*, dans *Miscellanea De Meyer* (Louvain, 1946), p. 131-136.

² *Nouvelles remarques sur les persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles*, à propos d'un article de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. V (= *Studi e Testi*, 125), p. 1-6.

³ *Hist. eccl.*, I, V, ch. 1-4.

⁴ *Ibid.*, V, 1, 5.

infligés par la foule, qu'ils supportèrent généreusement : ils furent insultés, battus, traînés, pillés, lapidés, enfermés ensemble ; ils endurèrent tout ce qu'une populace enragée aime à faire subir à des adversaires et à des ennemis ¹. » N'apparaît-il pas là une véritable complicité entre la foule ainsi déchaînée et la police qui laisse faire ? L'expression « enfermés ensemble », *συγκλείσεις*, ne désigne-t-elle pas notamment des incarcérations, qui ne pouvaient s'opérer que par la volonté des représentants de l'autorité publique et qui cependant, au regard de la législation alors en vigueur, ne paraissent pas justifiables ?

Aussi bien, cette entente de la population hostile et surexcitée et des agents de la force publique s'avoue-t-elle plus nettement encore aussitôt après : « Ils montèrent alors au forum, emmenés par le tribun et les magistrats qui présidaient à la ville ; interrogés devant toute la foule, ils rendirent témoignage, et on les mit ensemble dans la prison jusqu'à l'arrivée du gouverneur ² ».

Le tribun dont il est ici question ne peut, ce semble, être que le commandant de la cohorte urbaine qui était stationnée à Lyon. Pas plus que les magistrats municipaux, il n'était qualifié pour intervenir dans un procès contre les chrétiens. Cependant l'absence du gouverneur, c'est-à-dire du légat propreur de Lugdunaise, signalée immédiatement après, explique cet interrogatoire préliminaire, si elle ne lui confère pas un bien-fondé juridique.

Avec l'arrivée du légat, on semble d'abord rentrer dans la légalité. « Dans la suite, on les lui mena, et celui-ci se laissa aller à toute la cruauté en usage contre nous. Vettius Epagathus, un des frères, était parvenu à la plénitude de l'amour de Dieu et du prochain... empressé à tout service envers le prochain, ayant un grand zèle pour l'amour de Dieu, bouillonnant de l'Esprit. Étant d'un tel caractère, il ne supporta pas une procédure aussi déraisonnablement conduite contre nous, mais il fut exaspéré et réclama d'être entendu, lui aussi, pour défendre les frères et prouver qu'il n'y avait ni athéisme ni impiété parmi nous. Ceux qui entouraient le tribunal se mirent à pousser des clameurs, car c'était un homme fort connu, et le légat ne supporta pas la juste requête qu'il présentait ainsi ; il lui demanda seulement si, lui aussi, était chrétien : l'ayant affirmé d'une voix éclatante, il fut, lui aussi, élevé au

¹ Ibid., 7.

² Ibid., 8.

LA SOURCE ET LE CARACTÈRE DE LA MYSTIQUE D'ORIGÈNE

Il y a une quinzaine d'années, M. H.-Ch. Puech, dans une étude très intéressante sur la mystique d'Origène et les travaux qui lui ont été consacrés au cours de ces dernières années, écrivait : « Il est temps de dégager de l'enchevêtrement de lignes où s'efface peu à peu son vrai visage, l'homme vivant et l'homme religieux que fut Origène, de découvrir derrière l'enseignement et la dialectique les tendances religieuses et morales, la vie intérieure et comme le cœur d'une personnalité chrétienne¹. » Je ne saurais mieux définir l'objet de la présente note.

S'il était besoin d'un nouvel argument pour confirmer le jugement de M. Puech, je le découvrirais dans l'étude récente de M. Jonas sur *La spéculation origéniste et la mystique*². Dans cette étude fort érudite, la personnalité d'Origène disparaît ; on ne voit plus qu'« un système qui s'insère, dans l'histoire de la pensée gnostique, entre le système valentinien et la spéculation néo-platonicienne et la mystique qui en dépend » (p. 24).

Ces mots font pressentir la thèse que tout l'article tend à établir : la priorité de la spéculation par rapport à l'expérience mystique. Un système construit sur le plan mystique et tendant à l'identification du sujet et de l'objet provoque une impression que le sujet prend pour une expérience et qui peut aller jusqu'à l'extase ; cette dernière étape de la mystique apparaîtra chez Plotin ; on ne la trouve pas encore chez Origène. Cette conclusion de l'article avertira le lecteur que cette laborieuse construction n'est elle-même qu'une spéculation, entièrement indépendante de l'expérience et de la lecture.

¹ *Un livre récent sur la mystique d'Origène*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XIII (Strasbourg, 1933), p. 515.

² *Die origenistische Spekulation und die Mystik*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. V (Bâle, 1949), p. 24-45.

me sciebam fabulari cum Domino, se trouvaient déjà dans la lettre de l'Église de Smyrne rappelant, à l'occasion de la mort de S. Polycarpe, la passion des autres martyrs. « Le Seigneur se tenait près d'eux et s'entretenait avec eux. » On les retrouve dans la passion de S^{te} Blandine : « Elle ne sentait pas ce qu'elle souffrait, grâce à l'espérance, à l'attachement aux biens de la foi et à sa conversation avec le Christ » (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 1, 56).

Ces souvenirs, qui restaient présents à la conscience des chrétiens, prirent une nouvelle force quand éclata la persécution de Septime Sévère ; elle défendait, sous des peines graves, de faire des Juifs ou des chrétiens. Origène avait dix-sept ans ; il sentit un si vif désir du martyre que sa mère inquiète lui cacha ses habits pour l'empêcher de sortir. Son père fut arrêté ; le jeune homme lui envoya une lettre très pressante, l'exhortant au martyre et lui disant : « Veille bien à ne pas prendre un autre parti à cause de nous » (ibid., VI, 2, 6). Le père en effet mourut martyr.

Origène fut digne de lui : un an après la mort de son père, il accepta la charge périlleuse de catéchiste¹. Clément s'était retiré ; Origène se chargea, en pleine persécution, de la formation religieuse et morale des néophytes (*H. E.*, VI, 8, 6).

Pour soutenir cette tâche, Origène s'imposa une ascèse digne d'un confesseur de la foi. Il possédait des livres d'une admirable calligraphie ; il les vendit tous pour une pension de quatre oboles par jour. Tout le jour il travaillait ; il consacrait la plus grande partie des nuits à l'étude de l'Écriture ; le peu de sommeil qu'il s'accordait, il avait soin de le prendre, non sur une couverture, mais par terre. Il observa à la lettre le conseil du Seigneur de n'avoir qu'un seul vêtement et pas de sandales ; il s'abstint longtemps de l'usage du vin et de tous les aliments qui ne sont pas indispensables à la vie (*H. E.*, VI, 4, 8).

Bien des fois ses disciples furent poursuivis et condamnés ; il les assista personnellement, à tous risques. « Lorsqu'il s'avancait courageusement et quand, avec une grande audace, il saluait les martyrs avec un baiser, il arriva souvent que la foule des païens qui était autour entraînait en fureur, et il s'en fallait de peu qu'ils ne se précipitassent sur lui... La persécution contre lui était si ardente que la ville ne suffisait plus à le cacher ; il allait de maison en

¹ Cf. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, p. 31.

maison, changeant de demeure, chassé de partout à cause de la foule de ceux qui venaient à lui pour l'enseignement divin qu'il donnait » (*H. E.*, VI, 3, 4, 6).

Cette activité périlleuse, mais féconde, poursuivie en pleine persécution, a laissé à Origène un souvenir ineffaçable ; il le rappelle ainsi vers la fin de la période de paix qui précéda la persécution de Dèce : « Alors on était vraiment fidèle, quand le martyr frappait dès la naissance dans l'Église, quand, revenant des cimetières où nous avions accompagné le corps des martyrs, nous entrions dans les assemblées, quand l'Église entière se tenait là, inébranlable, quand les catéchumènes étaient catéchisés au milieu des tourments et de la mort des chrétiens qui confessaient la vérité jusqu'au bout et que ces catéchumènes, surmontant ces épreuves, s'attachaient sans peur au Dieu vivant. C'est alors que nous avons conscience d'avoir vu des prodiges étonnants et admirables. C'est alors que les fidèles étaient peu nombreux, sans doute, mais vraiment fidèles, s'avancant par la voie étroite et rude qui mène à la vie » (*Hom. in Ieremiam*, IV, 3).

C'est dans la lumière ardente de cette vie et de cette foi qu'est née et que s'est développée la mystique d'Origène ; ne voir en elle qu'une spéculation analogue à celle des néo-platoniciens, c'est se méprendre totalement sur sa source et sur sa portée.

Ce caractère spirituel et mystique de l'enseignement d'Origène a été pleinement compris et vivement rendu par un de ses élèves qui fut un grand saint et un grand apôtre : Grégoire le Thaumaturge. Né dans le Pont, d'une famille distinguée, mais encore païenne, il était venu avec son frère Athénodore à Beyrouth, pour y étudier le droit ; de là ils s'étaient rendus à Césarée, où leur sœur devait rejoindre son mari, nommé assesseur du gouverneur de Syrie-Palestine. L'enseignement d'Origène subjuguait les deux jeunes gens ; ils aimaient déjà le christianisme ; ils s'y consacrèrent entièrement et, tout jeunes encore, ils devaient devenir évêques. Après avoir passé cinq ans à écouter Origène, Grégoire, avant de partir, voulut remercier son maître. Son discours nous fait atteindre la source de la mystique d'Origène et en comprendre la force :

« Entre tous les hommes qui sont aujourd'hui, tous ceux que j'ai connus ou dont j'ai entendu parler, je n'en ai pas rencontré un seul qui sût comme lui contempler la pureté des oracles divins, les recevoir lumineux dans son âme et les enseigner aux autres. C'est que le Chef universel, celui qui se fait entendre

des prophètes aimés de Dieu et qui inspire toute prophétie, tout discours mystique et divin, l'honorait comme un ami et l'avait établi comme maître ; ce que, par les autres, il faisait entendre en énigmes, par lui il en donnait l'intelligence, et tout ce que lui, le Maître souverainement digne d'être cru, il avait par son autorité royale ordonné ou révélé, il avait donné à cet homme d'en exposer et d'en découvrir les oracles ; afin que, si quelqu'un était dur d'âme et incrédule, ou encore avide d'apprendre, il pût apprendre de celui-là et fût forcé, en quelque sorte, de comprendre et de croire et de suivre Dieu. Et s'il enseigne tout cela, c'est, je pense, par la communication de l'Esprit divin ; car ceux qui prophétisent et ceux qui entendent les prophètes ont besoin de la même puissance ; et nul ne peut entendre un prophète, si le même Esprit qui a prophétisé ne lui donne l'intelligence de ses discours ; et c'est ce que signifie la parole qu'on lit dans les saints livres : « Celui-là seul qui a fermé peut ouvrir ; personne autre » ; c'est la parole divine qui ouvre en manifestant les énigmes fermées. Ce don magnifique, cet homme l'a reçu de Dieu ; il tient du ciel cette destinée admirable d'être auprès des hommes l'interprète des paroles de Dieu, de comprendre ce que Dieu a dit comme Dieu le dit, et de l'exposer aux hommes comme les hommes peuvent l'entendre. Ainsi rien n'était pour nous ineffable, ni caché, ni inaccessible... Pour le dire en un mot, tout était vraiment pour nous un paradis, image du grand paradis de Dieu, dans lequel nous n'avions pas à travailler la terre d'en bas ni à nourrir nos corps en nous épaississant ; nous n'avions qu'à développer les richesses de l'âme, comme de belles plantes, que nous avions plantées nous-mêmes ou qui avaient été plantées en nous par la Cause de toutes choses, dans la joie et dans l'abondance ¹.

La réponse d'Origène a le même accent profondément religieux ; ce qu'il demande à son disciple, ce n'est point la spéculation, c'est la prière :

« Si tu es attentif à la lecture divine, cherche avec droiture de cœur et une foi très ferme en Dieu l'esprit, caché au plus grand nombre, des saintes Écritures. Mais ne te contente pas de frapper à la porte et de chercher ; ce qui est le plus nécessaire pour comprendre les choses divines, c'est la prière. Et le Sauveur, en nous y exhortant, ne s'est pas contenté de nous dire : « Frappez et l'on vous ouvrira ; cherchez et vous trouverez », il a dit aussi : « Demandez et on vous donnera. » Par affection paternelle envers toi, je ne crains pas de te parler ainsi. Si j'ai ou non bien fait, Dieu et son Christ le savent, et

¹ *Discours de remerciement*, éd. KOETSCHAU (Fribourg, 1894), n° 174-183.

drais, pour terminer cette esquisse de la vie religieuse d'Origène, la situer dans son cadre historique.

Les premiers traits de cette ardeur héroïque nous sont apparus comme un élan vers le martyre, provoqué par la persécution de Septime Sévère. Plus tard, sous Alexandre Sévère, sont venues des années d'expansion paisible ; ensuite les luttes sanglantes ont recommencé, sous Maximin, puis sous Dèce. Origène, plus que la plupart des chrétiens, a ressenti ces alternatives de paix et de lutte : tantôt le rayonnement d'un caractère qu'on respecte et d'un talent qu'on admire, tantôt la violence d'une persécution impitoyable et brutale.

Pendant le règne d'Alexandre Sévère, la mère de l'empereur, Julia Mammea, de passage à Antioche, lui envoya des gardes du corps pour l'inviter et le conduire près d'elle. « Il demeura près d'elle un certain temps et lui exposa un grand nombre de questions concernant la gloire du Sauveur et la vertu de l'enseignement divin¹. » Cette invitation impériale ne pouvait faire oublier à Origène que son père était mort martyr. Bientôt Maximin, puis Dèce allaient faire revivre les cruautés de Septime Sévère, avec une brutalité plus acharnée. Origène en fut la victime. « Pour la parole du Christ il supporta de grandes souffrances : chaînes et tortures, supplices endurés sur le corps, supplices infligés par le fer, supplices des cachots au fond de la prison pendant nombre de jours, il fut mis les pieds dans les ceps au quatrième trou et menacé du feu ; bien d'autres douleurs lui furent infligées par les ennemis et supportées par lui avec courage » (*H. E.*, VI, 39).

Ces luttes terribles et glorieuses avaient été bien souvent contemplées par Origène et il en savait la récompense : « Pourquoi hésiter à dépouiller ce corps corruptible qui alourdit l'âme, ... pour trouver, avec le Christ Jésus, la paix bienheureuse et le repos, contemplant en toutes choses le Verbe vivant, saisissant en lui la Sagesse et ses œuvres infiniment variées, transformés par la Vérité même, sentant notre esprit plongé dans la lumière véritable et éternelle de la science, qui nous permettra de contempler tout ce que cette lumière révèle à des yeux illuminés par la volonté du Seigneur². »

Paris.

Jules LEBRETON, S. J.

¹ *H. E.*, VI, 21, 5. Cf. J. DANÉLOU, *Origène*, p. 35.

² *Exhort. au martyre*, 47 ; *P. G.*, t. XI, col. 629, 632.

LA MENTION DE JÉSUS

DANS LES INSCRIPTIONS ARABES PRÉISLAMQUES ¹

Les inscriptions arabes préislamiques mentionnent une divinité *yǝ'*, connue en nabatéen sous la forme *yǝ'w*. Ce nom divin se présente dans les textes arabes méridionaux et septentrionaux. Du fait que la forme correspondante en cananéen est *yš'* ², M. F. V. Winnett a émis l'hypothèse selon laquelle *yǝ'* (avec sa variante *'ǝ'* en safaitique) ne serait autre que Jésus, en hébreu *yēšûā'*, en araméen *yēšû'*. Cette hypothèse, estime-t-il, est fondée sur l'examen des contextes épigraphiques dans lesquels se présente ce nom. Les inscriptions qui le mentionnent émanent, selon W., de milieux chrétiens, professant toutefois un syncrétisme qui n'a rien de commun avec le christianisme orthodoxe ³.

Bien que formulées par un maître de l'épigraphie arabe préislamique, ces vues nous paraissent appeler les plus expresses réserves.

¹ ABRÉVIATIONS: C. = *Corpus inscriptionum semiticarum*, Pars V, Inscriptions saracenicas continens [le fascicule 1, contenant les inscriptions safaitiques est sous presse]; CIH = *Corpus inscriptionum semiticarum*, Pars IV, Inscriptions himyariticas continens; D. M. = R. DUSSAUD et F. MACLER, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie méridionale*, Paris, 1903 [les chiffres renvoient aux inscriptions safaitiques]; Dn. = M. DUNAND [inscriptions safaitiques inédites relevées par M. Dunand et reprises dans C.]; Jaussen-Savignac = A. JAUSSEN et R. SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, t. I-II, Paris, 1909, 1921; RÉS = *Répertoire d'épigraphie sémitique*; RNP = G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, t. I-III, Louvain, 1934-1935; V. = M. DE VOGÜÉ, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, 2^e partie, Paris, 1868-1877.

² Le rapprochement a déjà été signalé par R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris, 1907), p. 151: « L'épithète *yǝ'* est appliquée à certains rois sabéens et en la rapprochant de la racine hébraïque *yš'* on en a déduit le sens de « sauveur », σωτήρ ».

³ F. V. WINNETT, *References to Jesus in Pre-Islamic Arabic Inscriptions*, dans *The Moslem World*, t. XXXI (1941), p. 341-353.

s'impose *a fortiori* dans la perspective de l'Arabie tout entière : les changements de noms s'expliquent d'autant mieux que des groupes ethniques, descendant d'une souche commune, s'éloignent davantage les uns des autres.

Il est d'ailleurs inexact de retenir le seul nom divin *yē'* comme étant connu à la fois en Arabie du Nord et du Sud. Les Safaïtes connaissent la divinité solaire sous le nom de Šams (C. 25 = Dn. 1350 a; C. 1185 = V. 389 a; C. 4404 = D. M. 513); ce nom a été toutefois supplanté dans de nombreux graffites par celui du dieu araméen Dû (Dû)-Šarâ¹. Le nom de 'Aštār s'est maintenu sous une forme apocopée dans le nom théophore Sum'atar. Quoi qu'en dise W. (p. 343) au sujet de l'existence hypothétique d'un dieu dont le souvenir ne survit qu'en qualité d'élément d'un nom théophore, le dieu Wadd, connu en lihyanite par divers noms théophores², bien qu'il ne fasse l'objet d'aucune invocation, peut, semble-t-il, eu égard aux différents titres énumérés dans ces noms, être considéré comme ayant fait l'objet d'un culte dans le pays de Lihyân. Et voici que, dans une simple incidente, nous apprenons par une inscription d'El'Elâ, l'ancienne Dedan, dans le Hedjaz, que Wadd avait un temple à Dedan ou, du moins, qu'un habitant de la ville était prêtre de ce dieu³ et s'appelait 'bdwd, « serviteur de Wadd ».

L'élément *yē'* est connu, lui aussi, dans l'onomastique arabe préislamique. Il se présente dans des composés théophores datant incontestablement d'avant le christianisme. W. l'admet, notamment en ce qui concerne un *mukarrib* de Saba nommé *yē'mr*, cité dans les annales de Sargon (715 av. J.-C.). On connaît deux autres *mukarrib* et un roi de la période archaïque qui portent le même nom. Un roi de 'Arba'um, contemporain des *mukarrib* Yada'il et Yaṭa'-amar, s'appelle Yaṭa'karib⁴. Mais, pour W., nous l'avons dit, l'élément *yē'* ne représente pas, à l'époque préchrétienne, un nom divin. S'il faut le reconnaître dans un nom tel que 'bdyē'm, c'est

¹ Cf. G. RYCKMANS, op. c., p. 314.

² 'rswd, « Wadd est prince », RNP, t. I, p. 220; whbw, « don de Wadd », ibid., p. 225; mtkwd, « Wadd est roi », ibid., p. 234; 'bdwd, « serviteur de Wadd », ibid., p. 241.

³ Jaussen-Savignac, 49, 2-3 llj. : 'jkl wd. Cf. G. RYCKMANS, op. c., p. 312.

⁴ Fakhry 69 (boustrophédon; inédite); cf. G. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, t. LXI (1948), p. 229.

précisément parce que ce nom date de l'époque chrétienne et qu'il est un équivalent de 'Ebed-Jesu, « serviteur de Jésus » (p. 345). Mais comment expliquer le nom lihyanite *'mlyf'n*, « servante de Yaṭī'ān », qui est « certainement païen » (p. 349), ce que nous admettons volontiers, eu égard aux caractéristiques paléographiques de l'inscription dans laquelle il se présente¹? On trouve aussi dans cette inscription une allusion à la divinité Ṣalmān, ce qui ne l'empêcherait pas, dans la perspective de W., d'appartenir aux textes inspirés du syncrétisme signalé plus haut.

Le nom *yf'* est connu en outre comme un nom propre de personne à l'état isolé. En Arabie méridionale il se présente dans un contexte polythéiste préchrétien dans l'inscription inédite Fakhry 54, relevée à El-'Amāyid, l'un des temples à piliers de Mārib, sur un chapiteau en granit²: *r'shmw wyf'm bnw 'lhmw ḡhry'l hqnyw...*, « Ra'shumû et Yaṭī'um, fils de 'Ala(y)humû, clan de Ḥayr'il, ont dédié à ... ». La fin est mutilée. Elle devait mentionner le dieu auquel était faite la dédicace, c'est-à-dire 'Alnaqah. Son nom figure en effet sur deux inscriptions voisines, gravées, elles aussi, sur des restes de piliers et présentant des contextes analogues (Fakhry 52 et 53). En Ḥaḍramût, le nom se retrouve sous la forme dialectale *yš'*, notamment dans un des graffites relevés par Miss G. Caton Thompson au Wādī Djethme³. Ce nom a été copié sous la même forme à Habban, à 120 milles au N.-E. d'Aden, par le chef d'escadron Bellerby⁴. Il est connu aussi sous la forme *yf'* en Arabie du Nord.

Le personnage appelé *yf'm* dans Fakhry 54 ne peut être un chrétien. On n'a aucune raison de supposer que *yš'm*, qui a gravé son nom sur une paroi de rocher en plein Ḥaḍramût, en dehors de tout milieu chrétien, appartenait à une communauté chrétienne.

¹ Jaussen-Savignac 73 lh., appartenant au groupe paléographique caractérisé par W. comme « early lihyanite », qu'il date du v^e siècle à la moitié du iv^e siècle av. J.-C. Cf. F. V. WINKLET, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions* (Toronto, 1937), p. 51.

² Cf. A. FAKHRY, dans *Le Muséon*, t. LXI (1948), p. 219.

³ Caton Thompson 61 a: *yš'm*. Cf. G. RYCKMANS, *Epigraphy*, dans G. CATON THOMPSON, *The Tombs and Moon Temple of Hircidha (Hadhramaut)* (Londres, 1944), p. 181.

⁴ Bellerby-Habban 6 c. Cf. G. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, t. LXII (1949), p. 120, n° 437 c.

Ces personnages portaient le nom d'un dieu du paganisme, comme les gens qui s'appelaient *šhr*, *šms*, *wd* (en safaitique), *hgr* (en thamoudéen), *hwl* (en lihyanite), etc.

D'après W., le nom de personne *yf* en Arabie méridionale ne se rapporterait pas à une divinité. Ainsi, l'épithète *yf*, ajoutée au nom de plusieurs rois minéens, pourrait avoir simplement la valeur du qualificatif *σωτήρ*. W. estime par contre que, dans les inscriptions arabes du nord, le nom de personne *yf*, *ys* qualifie des chrétiens. Il se retrouve, soit à l'état isolé, soit dans des composés théophores, dans des textes classés par W. parmi les groupes dedanite, lihyanite, thamoudéen A et B. On sait que W. a daté le dedanite du VII^e au milieu du V^e siècle avant J.-C. ; le lihyanite du V^e au II^e siècle avant J.-C. ; le thamoudéen A à peu près de la même période ; le thamoudéen B de la période séleucide, c'est-à-dire du III^e au I^{er} siècle avant J.-C.¹ Il n'exclut pas la possibilité d'influences chrétiennes dans le groupe dedanite ; ceci ne va pas sans bousculer quelque peu ses conclusions chronologiques, qui devraient, déclare-t-il, être reconsidérées dans une certaine mesure (p. 349). Dans les autres groupes l'influence chrétienne se précise, et, dans le thamoudéen B, *yf* doit s'entendre de Jésus.

La chronologie de W. nous paraît, dans ces conditions, devoir faire l'objet d'une revision complète. Nous avons suggéré jadis² certains correctifs aux dates proposées par W. ; ces correctifs s'inspiraient de considérations absolument étrangères à celles qui le déterminent aujourd'hui à envisager la réforme de sa chronologie.

Voyons maintenant quels sont les arguments tirés des inscriptions sabéennes en faveur de l'identification de *yf* avec Jésus.

Le nom *yf* se présente à l'état simple ou composé dans un groupe d'inscriptions copiées à Abyan, au nord-est d'Aden, par le médecin français Gauldraud et publiées pour la première fois par Fr. Lenormant³. L'authenticité de ces textes a été mise en doute.

¹ F. V. WINNETT, *A Study...*, p. 49-52. Voir, au sujet de cette chronologie, G. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, t. L (1937), p. 335-337, et F. V. WINNETT, *Ibid.*, t. LI (1938), p. 306-310.

² Dans *Le Muséon*, t. L (1937), p. 335-337.

³ Dans *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1867, p. 96-99, et 1868, p. 63-71 ; cf. CIH 550, 700, 737 ; RÉS 2705, 2706, 2707, 2708. Voir aussi CIH 76, 549 et RÉS 2717, qui n'appartiennent pas à ce groupe.

Nous nous sommes rallié, dans RÉS 2705, à l'hypothèse selon laquelle les copies de Gauldraud auraient été faites sur des faux inspirés d'originaux authentiques. Cette hypothèse nous paraît surtout fondée en ce qui concerne le plus important de ces textes, CIH 550. La traduction de W. (p. 343-344) améliore singulièrement celle du *Corpus*, bien qu'elle laisse subsister plusieurs difficultés, croyons-nous, à la corruption du texte. Un certain 'Abd-šamsum, « eunuque (?) de notre seigneur (?) Tubba' (?) Šaraḥbi'il, roi de Saba, et son frère Maṭadum, esclave d(u) roi, les fils de Wa'il, serviteur et esclave des deux rois de Saba, ont édifié le mur de l'église (*bayt*) de Jésus (*y'ēm*), et ont bâti l'autel (*mābbēt*) de Jésus en un jour spécial (?), en l'année de Sumhu'alay, fils de 'Ilšaraḥ, fils de Sumhu'alay, lorsque Jésus le lui eut ordonné par un oracle ». Il est question ensuite de « Jésus de 'Aden » (*y'ēm q'dn*), de la ville de 'Aden et des deux maisons d'Abyan, et l'inscription se termine en ces termes : « Par 'Aṭtar, et par Hawbas, et par 'Almaqah, et par Jésus, et par Dāt-Ḥimyam, et par Dāt-Ba'dānim, et par les dieux et les déesses de la ville de 'Aden ».

On trouve dans cette inscription la mention de « Šaraḥbi'il, roi de Saba », des « deux rois de Saba » et d'un éponyme Sumhu'alay, fils de 'Ilšaraḥ, fils de Sumhu'alay.

Le roi Šaraḥbi'il est identifié par W., soit avec Šaraḥbi'il Ya'fur, qui régnait en 450 après J.-C., soit avec Šaraḥbi'il Yakûf, qui régnait en 467 après J.-C. Il est possible qu'un troisième roi de Saba ait porté le nom de Šaraḥbi'il Yakmul ; il était peut-être le fils de Sumyafa' 'Ašwa', roi de Saba et vassal du roi aksumite 'Ella 'Ašbaha (Istanbul 7608 bis, 1-3, 6, 14) ¹.

L'examen des inscriptions mentionnant ces trois rois nous amène à conclure qu'aucun d'entre eux ne nous paraît identifiable avec le Šaraḥbi'il de CIH 550.

Le premier, Šaraḥbi'il Ya'fur est connu par CIH 540 et RÉS 4105. L'inscription IH 540 est datée de 449-450 après J.-C. La stèle sur laquelle elle est gravée est brisée en deux fragments gisant sur le sol à proximité du barrage de Mārib. Elle n'était connue que par une copie de Glaser, publiée en transcription hébraïque ². M. Ahmed Fakhry l'a photographiée en partie au cours

¹ Cf. G. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, t. LIX (1946), p. 167-169.

² E. GLASER, *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mārib*, dans *Mitt. der Vorderasiat. Gesellschaft*, 1897, 6 (Berlin, 1897), p. 7-11.

de son récent voyage au Yemen¹. Les caractères, de type récent, sont gravés en relief. Le roi porte les titres de « roi de Saba et Dû-Raydân, et de Ḥaḍramût, et de Yamanat, et de leurs Arabes, (sur le) haut plateau et (en) plaine côtière »². C'est la titulature longue, inaugurée par 'Abkarib 'As'ad, père de Šarahbi'il Ya'fur. L'inscription commémore une double rupture du barrage et les travaux de réparation effectués par le roi sous la protection de Raḥmanân, « le Miséricordieux » (l. 32), appelé aussi 'Ilahân (« le Dieu »), seigneur du ciel et de la terre (l. 81-82). Cette inscription, on le voit, est strictement monothéiste³. Il est difficilement concevable que, sous le règne de ce roi, un personnage appartenant à la maison royale, où se pratique un monothéisme rigoureux, ait professé le culte de *yī* — que ce nom désigne Jésus ou une divinité païenne — concurremment avec celui de la triade astrale à laquelle sont associés les dieux et les déesses de la ville de 'Aden. Il aurait édifié le mur d'un temple de *yī* et lui aurait bâti un autel, ce qui n'aurait pu se faire qu'en rivalité avec le culte monothéiste orthodoxe pratiqué par le roi. Pour ces motifs, d'ailleurs, *yī* ne peut être identifié à Jésus. L'inscription CIH 550 doit dater d'avant la période monothéiste. Rappelons aussi que CIH 550 qualifie Šarahbi'il de « roi de Saba »; cette titulature courte nous reporte à une période antérieure à l'ère de Saba, qui débute en 115 avant J.-C., date à partir de laquelle les rois de Saba ajoutent à leur titre celui de Dû-Raydân⁴. Il est possible qu'à l'époque aksumite, les rois de Saba, vassaux du négus, aient été dépossédés de tous les titres que leur avaient valus leurs conquêtes. L'inscription Istanbul 7608 bis, déjà citée, porte à la l. 1 : *smj* 'šw' mlk s[b' ...], « Sumyafa', 'Ašwa', roi de Sa[ba ...] ». La suite est mutilée; il est donc impossible de déterminer la teneur exacte de la titulature.

La seconde inscription traitant de Šarahbi'il Ya'fur, RÉS 4105, est un fragment connu seulement par une copie qui ne peut être située paléographiquement. Seuls subsistent les noms de Šarahbi'il Ya'fu[r] et la fin de la titulature : « (sur le) haut plateau et

¹ Cf. A. FAKHRY, dans *Le Muséon*, t. LXI (1948), p. 218-219.

² Au sujet des inscriptions datées et de la titulature des rois de Saba, cf. G. RYCKMANS, *Chronologie sabéenne*, dans *C. R. Acad. Inscr.*, 1943, p. 236-246.

³ Cf. G. RYCKMANS, *Les inscriptions monothéistes sabéennes*, dans *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer* (Louvain, 1946), p. 194-205.

⁴ Cf. G. RYCKMANS, *Chronologie...*, p. 238-239.

(en) plaine côtière ». Il s'agit donc de la titulature longue, identique à celle de CIH 540 et dont s'écarte celle de CIH 550.

Quant à Šaraḥbi'il Yakūf, probablement le successeur de Šaraḥbi'il Ya'fur¹, il est connu par quatre inscriptions dont les caractères en relief sont de type récent : CIH 537, 644, 620 ; Ryckmans 264 [= RÉ 4969, sous presse]². L'inscription CIH 537 est datée de 467 après J.-C., donc de 17 ans après CIH 540. La titulature du roi est identique à celle de Šaraḥbi'il Ya'fur : « roi de Saba, etc., (sur le) haut plateau et (en) plaine côtière ». Ici aussi, l'ambiance est strictement monothéiste : il est fait mention de Raḥmanān, « le Miséricordieux ». CIH 644 est un fragment mutilé ; une lacune après « roi de Saba » interrompt la suite de la titulature. Celle-ci est également mutilée dans le fragment CIH 620, mais la reconstitution du fragment permet d'insérer la titulature longue dans la lacune. Enfin le fragment Ryckmans 264 (au Musée d'Aden) fait mention de Šaraḥbi'il Yakūf et de ses deux fils Laḥay'at Yanūf et Ma'adkarib 'An'am, rois de Saba, etc. (selon la formule de la titulature longue). L'invocation finale présente vraisemblablement un caractère monothéiste. La l. 5, mutilée, porte : ... *n lysm'n b'nthmw* ..., « ... que ... soit attentif à leur souci ... » ; le verbe *sm'* se présente à deux reprises avec le sens de « exaucer, être attentif à », dans un contexte strictement monothéiste, où le sujet est Raḥmanān, « le Miséricordieux »³.

Un troisième roi du nom de Šaraḥbi'il pourrait être Šaraḥbi'il Yakmul, le vassal sabéen du roi aksumite 'Ella 'Aṣbeha, dont il a déjà été question plus haut. Il est connu par l'inscription Istanbul 7608 bis⁴. Nous avons fait observer que, dans cette inscription, les rois de Saba ont peut-être abandonné la titulature longue, eu égard à la vassalité à laquelle ils avaient été réduits par les rois d'Aksum. Mais l'inscription est, comme les précédentes, strictement monothéiste. Elle débute et elle se conclut par une formule trinitaire

¹ Cf. G. RYCKMANS, *Chronologie...*, p. 243.

² Pour cette dernière inscription, cf. G. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, t. LII (1939), p. 92-94, n° 264.

³ RÉ 4109, 1 ; Ryckmans 330 b [= RÉ 5064, sous presse]. Nous nous expliquons plus loin au sujet de la mention de Wadd-'Ab, « (le dieu) Wadd-Père », tracée sous ce graffiti par une autre main.

⁴ Cf. G. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, t. LIX (1946), p. 165-172.

chrétienne. Le début, mutilé, porte : [... n]s qds, « [... Es]prit Saint ». Ces mots appartiennent à une formule trinitaire servant d'introduction à l'inscription, comme la formule qui marque le début de CIH 541 : *bḥyl w[r]d' wrḥmt rḥmnn wmsḥhw wrḥ [q]ds*, « par le pouvoir et la [fa]veur et la clémence du Miséricordieux, et de son Messie, et de l'Esprit [Sa]int ». Et l'inscription d'Istanbul se termine par cette autre formule trinitaire : *bsm rḥmnn wbnhw krstś ḡlbn ...*, « au nom du Miséricordieux, et de son fils Christ le Victorieux... » (la fin est mutilée). Ici encore nous avons affaire à un milieu strictement monothéiste, affirmé par l'usage de formules spécifiquement chrétiennes.

Les données de ces différents textes nous paraissent incompatibles avec le syncrétisme qu'accuserait la mention de *yf'*, Jésus, dans les inscriptions où ce nom est mêlé à ceux des divinités astrales et locales, comme dans CIH 550, ou avec la divinité Ruḏā, comme dans le graffite safaïtique D. M. 786 et dans le graffite thamoudéen Jaussen-Savignac 396. Ces deux derniers textes prouveraient, selon W. (pp. 347 et 350), que Ruḏā serait la parèdre de Jésus, assimilé lui-même au dieu-lune. Rien n'empêche d'envisager — nous disons : d'envisager, ce qui ne signifie pas nécessairement établir — l'assimilation de *yf'* à la divinité lunaire ; autre chose est d'identifier *yf'* avec Jésus.

Une autre copie de Gauldraud, CIH 561, pourrait faire allusion à l'offrande de moutons à *yf'*. Cette divinité est mentionnée également dans CIH 549 (de provenance inconnue, étrangère au groupe Gauldraud), avec la triade astrale et Kariba'il. Il est évident que cette dernière inscription (au Musée du Louvre) ne peut dater de l'époque chrétienne : il s'agit d'un texte boustrophédon aux caractères de type archaïque. Nous le daterions avec le plus de vraisemblance de la période des *mukarrib* de Saba, qui prend fin plusieurs siècles avant notre ère. Retrouver Jésus dans cette inscription (p. 345) nous paraît être une véritable gageure.

Nous avons constaté qu'en dehors des textes « *yf'* » énumérés par W., on ne retrouve pas de traces du syncrétisme chrétien-polythéiste qu'il croit y déceler. Jésus n'est nommé nulle part ailleurs, sinon dans deux inscriptions trinitaires, spécifiquement et exclusivement chrétiennes : CIH 541, 2-3, *msḥhw*, « son Messie », et Istanbul 7608 bis, 16 : *bnhw krstś ḡlbn*, « son fils, Christ le Victorieux ». Le graffite Ryckmans 330 b [= RÉS 5064, sous presse], cité plus haut, pourrait, à première vue, fournir un témoignage

en faveur du syncrétisme allégué par W. Nous le lisons : (1) 'sdm bn 'wfm (2) lsm'n rḥmnn (3) wd'b, « (1) 'Asadum, fils de 'Awfum. (2) Qu'écoute le Miséricordieux ! (3) Wadd 'Ab¹ ». La formule Wadd 'ab, « (le dieu) Wadd Père », est bien connue comme une formule magique païenne. Nous faisons remarquer toutefois, en publiant ce graffiti, que la l. 3 est indépendante des deux lignes précédentes : elle est d'une autre main et les caractères sont d'un autre type. W. est donc mal fondé à appliquer l'épithète rḥmnn au Père Wadd, le dieu-lune².

Nous avons fait, au cours de cet examen, une autre constatation : les rois portant le nom de Šarahbi'il, connus par les inscriptions, ne peuvent être identifiés avec le Šarahbi'il de CIH 550, qualifié simplement de « roi de Saba », tandis que Šarahbi'il Ya'fur et Šarahbi'il Yakūf assument la titulature longue. Celle-ci a peut-être été abandonnée par Šarahbi'il Yakmul à la période aksumite, mais nous avons fait valoir d'autres raisons d'exclure l'identité du Šarahbi'il de CIH 550 avec le Šarahbi'il Yakmul d'Istanbul 7608 bis.

Le dieu yf' appartient donc, à notre sens, au panthéon polythéiste ; cette affirmation s'impose sans aucun doute pour ce qui concerne l'inscription archaïque en boustrophédon CIH 549. De plus, le roi Šarahbi'il de CIH 550 devait régner à l'époque préchrétienne.

Rien n'empêche que, sous le nom de « Sauveur » ou sous le nom abstrait de « salut », les anciens Arabes aient adoré une divinité, probablement astrale, à en juger par le rang qui lui est assigné dans les listes de divinités. On sait que plusieurs noms divins arabes sont des noms abstraits, tels que Wadd, « amour », Ḥawkam, « sagesse », etc.³. Le culte du dieu yf' a laissé des traces nombreuses dans l'épigraphie arabe, aussi haut qu'on puisse remonter ; il appartient au polythéisme. Nous croyons avoir montré combien est

¹ Cf. G. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, t. LII (1939), p. 308, n° 330 b.

² Cf. F. V. WINNETT, dans *Bull. of the Amer. Schools of Or. Res.*, n° 83 (oct. 1941), p. 24-25.

³ Cf. H. RINGGREN, *Word and Wisdom* (Lund, 1947), ch. V : *Abstract Deities in Pre-Islamic Arabia*, p. 172-189.

aventureuse la tentative de l'intégrer dans le christianisme par l'intermédiaire de Jésus ¹.

Louvain.

Gonzague RYCKMANS.

¹ Une inscription que, d'accord avec W., nous tenons pour monothéiste, RÉS 5094 [sous presse], publiée par F. V. Winnett dans *Bull. of the Amer. Schools of Or. Res.*, n° 83 (oct. 1941), p. 22-25, ferait mention, selon W., de Jésus, dont le nom serait rendu par *hys^c*, variante dialectale de *hy^c*. De même, le dédicant et sa famille, qualifiés du terme *hys^cm*, seraient des « chrétiens ». Nous avons eu l'occasion d'exposer ailleurs les raisons qui nous empêchent de souscrire à cette interprétation (cf. *Miscellanea... De Meyer*, p. 201). L'alternance de *s* et de *ṣ* n'est attestée que dans le sabéen d'Éthiopie, où cette particularité dialectale est due à l'influence de l'éthiopien ; cf. CIH 459 (texte sabéen de Yeha en Éthiopie), où le nom divin *ʿġtr* (*ʿAḡtar*) est rendu par *ʿstr* (*Astar*), comme en éthiopien. « D'autre part, si le mot *hys^cm* était un terme désignant un groupement religieux, il se présenterait sous la forme *hys^cyn* avec désinence *y* et déterminatif *n*, comme il est de règle pour les gentilices et les noms de groupes ethniques » (voir notre article cité plus haut, l. c.). Cette formation correspond à celle de l'arabe du nord *an-naṣrāniyyu*, « le chrétien ». Ajoutons à ces remarques que W. n'explique pas pour quelle raison les noms « Jésus » et « chrétiens » seraient rendus par une forme causative.

DIE REIHENFOLGE DER BISCHÖFE ARMENIENS DES 3. UND 4. JAHRHUNDERTS (219-439)

I. DIE QUELLEN.

Meine neuesten Untersuchungen zur armenischen historischen Literatur des 5. Jahrhunderts führten zu folgenden Resultaten:

1. Den Grundstein der armenischen Geschichtsschreibung legte *Faustus o Byzantos*, « der grosse Chronograph der Griechen¹ ». Er war eine Zeitlang unter dem Hauptbischof Nerses (339-372) in dessen Palais in Taraun als Bezirksbischof (Chorbischof?) und Armenverweser tätig. Um 386 gab er eine « Geschichte der Armenier » in griechischer Sprache heraus, welche wahrscheinlich im ersten Viertel des 5. Jahrhunderts ins Armenische übertragen wurde. Der griechische Text ist verlorengegangen; erhalten geblieben ist uns nur die armenische Uebersetzung, und zwar in einer an der Wende des 5. Jahrhunderts durchgeführten Bearbeitung.

Die überlieferte Fassung lässt über die Ausgestaltung des Originals folgende Schlüsse zu. Es war in drei Bücher eingeteilt: ältere, mittlere und spätere (moderne) Perioden. Da diesen drei Büchern eine Chronik vorausgeschickt war, bestand somit das Ganze aus vier Büchern. Die Chronik begann mit einer Inschrift, die der Verfasser in den Ruinen der einstigen Residenzstadt Mcurk' (*Մժուրք*) in Taraun entdeckt hatte. Sie war von einem römischen Schreiber, namens Agathangelos, im Auftrag des armenischen Regenten Tiridates (um 216?) an einem Felsen griechisch eingemeisselt worden und behandelte inhaltlich die Geschichte der Parther (250-128)². Es folgte anschliessend das Verzeichnis der parthisch-sassa-

¹ FAUSTUS, III, 21 (Schlussnote).

² P. N. AKINIAN, « *Der Chronograph* » bei Sebios und das I. Buch der Historien des *Faustus Byzantos*, in *Handes Amsorya*, LII (1938), S. 9-56, 129-172 (Res. 285-288).

nidischen, römischen und armenischen Herrscher in synchronistischen Tabellen¹, wahrscheinlich vom Jahre 50 bis 385. Das erste uns verlorengegangene Buch umfasste vermutlich die Zeitspanne 50-216. Der Inhalt des zweiten Buches dürfte die Zeit 217-297 behandeln. Der erste Teil, die Regierung Tiridats II. und die Einführung des Christentums in Armenien, ist in die Biographie Gregors bei Pseudo-Agathangelos miteinbezogen. Der zweite Teil ist uns jedoch stark verstümmelt im dritten Buch der neuen Fassung überliefert. Das dritte Buch des Originals, ebenfalls verstümmelt, wird durch das vierte, fünfte und sechste Buch der neuen Fassung wiedergegeben. Faustus' Chronologie ist in der überlieferten Fassung von Grund auf verändert worden. Bei Behandlung seiner Geschichte ist daher grosse Vorsicht geboten. Es stehen also darin Faustus und Pseudo-Faustus nebeneinander. Ich behalte mir vor, in nächster Zeit, die echten Faustusstellen und die Einschaltungen der zweiten und dritten Hand klarzustellen.

2. *Pseudo-Agathangelos*, der unter dem Namen des römischen Inschriftenverfassers auftritt, verfasste eine Biographie des hl. Gregors, die zugleich die Geschichte der Bekehrung Armeniens darstellt. Hierzu benützte er Faustus' Geschichte, Koriuns Biographie des hl. Maschtotz, Martyrerakten, Heiligenlegenden und dergleichen, soweit er sie in armenischer Schrift vorfand. Er war ein belesener, jedoch kein gebildeter Mönch. Aus der verfügbaren Literatur schuf er sich eine Auslese, die er zu seinem Flickwerk verwendete; Sprachfehler und Sprachanachronismen verraten eindeutig seine Hand.

Geleitet durch seine fromme Gesinnung, die Bekehrung Tiridats mit der Konstantins zeitverwandt anzusetzen, hat er sich nicht gescheut ungefähr 80 Jahre zu überspringen, unbesorgt darüber, dass damit die richtige Reihenfolge aufgehoben wird. Die Folge davon war, dass er, um sich seine Arbeit zu erleichtern, von der Zeitgeschichte noch ungefähr 50 Jahre subtrahieren musste. Auf diese Weise dürfte die Periode 216-349 einem offensichtlichen Anachronismus anheimfallen.

Pseudo-Agathangelos nahm zum Ausgang seiner Biographie als Motiv den Untergang des König Tiran († 295), bei Faustus, III,

¹ Erhalten bei Sebios, I, 2.

20-21. Tiran (= Chosrow I.) prahlte, das Reich der Arsakiden, seiner Ahnen, den Sassaniden zu entreissen. Waraz-Schapuh (= Anak), der Statthalter von Atropatene, stattet Tiran in Begleitung einer starken Eskorte einen vorgetäuschten Freundschaftsbesuch ab. Zu Ehren seines Gastes veranstaltet der König eine Jagd mit anschliessendem Festgelage. Beim Mahl überwältigen die Perser den König und führen ihn samt den anwesenden Familienmitgliedern als Gefangene nach Atropatene (= die Ermordung Chosrows durch Anak). Die Residenzstadt wird in Alarmzustand versetzt, jedoch vergebens verfolgen die Armenier die im Eilmarsch fortziehenden Perser. Unverzüglich rückt König Narseh (= Ardaschir) in Armenien vor. Der Uebermacht weichend suchen die Armenier (mit dem jungen Kronprinzen Arschak) Zuflucht bei den Römern (= Asyl des jungen Tiridat). Die orientalische Armee befehligte damals Caesar Galerius, unter ihm diente Lizinius, der spätere Mitkaiser. Galerius triumphiert über die Perser in Armenien (297). Narseh ist zum Frieden gezwungen und Arschak (= Tiridat), zum König gekrönt, kehrt (298) heim in sein Land (= Tiridats Heimkehr).

Wie Pseudo-Agathangelos diese historischen Begebenheiten in Verdrehung dazu benützte, Tiridats Jugendepisode zu erdichten, so scheute er sich ebenfalls nicht aus diesem Brei Gregors Herkunft, Kindheits- und Jugenderlebnisse zu schöpfen. Seine Chronologie ist wie überall auch hier absurd. Ardaschir besetzt zehn Jahre lang Armenien. In dieser Zeit sind beide Kinder, Tiridates und Gregor, auf einmal erwachsen. Gregor heiratet sogar, zeugt zwei Kinder, verlässt dann seine Familie in Caesarea, tritt in Tiridats Diensten und kehrt mit ihm nach Armenien heim. Aus dem Ganzen merkt man die geheime Absicht des Verfassers, Gregors Tätigkeit in Daranalik' und Ekelesine hervorzuheben und zu beweisen, dass er seine letzten Lebensjahre in den Gebirgen von Daranalik' verbracht hat und daher auch dort verschieden sein soll. Diese Tendenz bringt den Verfasser in nähere Beziehung zu Garnik, dem Einsiedler, welcher zur Zeit des Marzban Vahan (seit 485) und des Kaisers Zeno († 11 April 491) die Gebeine Gregors im Gebirge von Daranalik' entdeckt hatte. Die Biographien der Heiligen werden gewöhnlich anlässlich der Translation der Gebeine niedergeschrieben. Dies war auch bei der Translation der entdeckten Gebeine nach Thordan und der Errichtung einer Gedächtniskirche der Fall. Für die Abfassungszeit des Pseudo-Agathangelos haben wir ein vortreffliches

Zeitindicium in einem Gebete des leidenden Gregors, das uns erlaubt, das Jahr 492 festzustellen¹. Alles deutet darauf hin, dass dieses Machwerk in grosser Eile abgefasst wurde.

3. *Acta Thaddaei*. Um die gleiche Zeit, als Ps.-Agathangelos geschrieben und Faustus redigiert wurde, entstanden diese Acta, und zwar innerhalb der beiden.

4. Das einzige historische Literatur-Denkmal aus dem 5. Jahrhundert, das uns fast unversehrt erhalten geblieben ist, stellt *Koriuns Biographie des hl. Maschtotz* dar. Eine Rekonstruktion desselben wird demnächst in der Jubiläumsnummer von *Handes Amsorya*, 1949, veröffentlicht.

5. *Verzeichnis der armenischen Patriarchen*. Unter diesem Titel ist uns im Pariser cod. arm. 227 (eine Agathangelos-Handschrift vom Jahre 1254), eine Reihenfolge der armenischen Bischöfe (Katholikoi) erhalten, die von Gregor bis Step'anos (um 790) reicht². Uns interessiert hier der erste Teil, der in seiner Fassung eine Quelle voraussetzt, die dem 5. Jahrhundert angehören muss; siehe unten.

6. *Elisäus*, Verfasser von Kommentaren, Homilien und einer Geschichte « des armenischen Krieges », in überlieferter Fassung vom Jahre 451. Seine Homilie über den Berg Thabor lässt die Abfassungszeit *post 530* voraussetzen. Gegen die Jahrhundertwende begegnen wir auf Sinai einem armenischen Pilger namens Elisäus³, wahrscheinlich identisch mit jenem, der auf Thabor gewesen ist. Seine Geschichte beinhaltet Geschehnisse, die sich auf das Zeitalter Chosrow I. Anuscharwan (532-579) beziehen. Dies veranlasste mich, die überlieferte Fassung als eine Verfälschung des Originals zu erklären⁴. Elisäus hatte die Geschichte des armenischen Krieges vom Jahre 572 geschrieben, angefangen vom J. 532 bis 590; somit wird der Historiker Elisäus mit dem gleichnamigen Pilger von

¹ Vgl. A. VON GUTSCHMID, *Agathangelos*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXI (1877), S. 11-12.

² Herausgegeben von P. N. AKINIAN, in *Handes Amsorya*, LI (1937), S. 521.

³ *Oriens christianus*, 1902, S. 81.

⁴ AKINIAN, *Elisäus Vardapet und seine Geschichte des arm. Krieges*, I. und II. Teil (Wien, 1932-1936), III. in Vorbereitung.

Thabor und Sinai identifiziert. Er steht in dieser Geschichte unter dem Einfluss des Ps.-Agathangelos.

7. *Lazar von P'arpi* verfasste im Auftrag des armenischen Feldherrn und Statthalters (seit 485) Vahan Mamikonean die Geschichte der armenischen Freiheitskriege (450-485), deren Schluss uns nur verstümmelt überliefert wurde. Dem Werk ist um 700 eine Einleitung beigelegt worden, welche die Periode 385-438, hauptsächlich das Leben des hl. Sahak, behandelt.

8. *Moses von Choren* (um 850) kommt hier insofern in Betracht als er in seiner Geschichte Quellen benützt, die uns verlorengegangen sind.

II. DIE KÖNIGSLISTE.

Man könnte die Schwindelgeschichte des Pseudo-Agathangelos als solche schlechthin übersehen, wenn dieser nach seiner erdichteten Chronologie es wenigstens unterlassen hätte, den Faustus zu « korrigieren ». Er schied zunächst Faustus' 1. Teil des 2. Buches aus, mit der Bemerkung: « Was in der mittleren (Periode) geschah, das wurde durch Andere (auf Ps.-Agathangelos hinweisend) geschrieben » (FAUSTUS, III, 1); den Inhalt aber gibt er kurz wieder in III, 2, in folgendem Sinne:

Unter der Regierung Tiridats hat Gregor, Sohn Anak's, das Christentum verkündet, wobei sein Sohn Aristakes sein Koadjutor war. Es wurden ihnen Grabstätten *vorbereitet*, dem Vater in Thordan und dem Sohne in Thil. Auf Tiridat folgte sein Sohn Chosrow II. und auf Aristakes sein älterer Bruder Wrthanes. Aristakes hatte am nizänischen Konzil, das in Konstantins Anwesenheit abgehalten wurde, teilgenommen (III, 10).

Zufolge Moses von Choren regierte Chosrow II. 9 Jahre, seine Nachfolger Tiran 11 Jahre und Arschak 30 Jahre. Arschaks Regierungsjahre sind bei Faustus zweimal bezeugt. Er wurde nach Ammianus Marcellinus im Jahre 368 ermordet. Die Summe der Regierungsjahre der drei letzten Könige ergibt 50 Jahre. Die Chronologie aber weist für die Zwischenzeit (338-368) 30 Jahre auf. Die Regierungsjahre der armenischen Kirchenfürsten von Wrthanes bis zu Nerses († 372) zählen 60 Jahre, sonach wäre Aristakes bereits um 301 gestorben.

Dieser Anachronismus bei Faustus ergab sich aus der Tatsache, dass Ps.-Agathangelos' Machwerk der « Mittleren Periode » als Basis der Chronologie der Nachfolgezeit gewählt wurde und sonach die historischen Ereignisse der Jahre 217-368 gewaltsam in den Zeitraum von etwa 70 Jahren zusammengedrängt wurden. Um dies zu ermöglichen wurden Königs- und Bischofsnamen skrupellos ausgemerzt und deren Taten anderen Personen willkürlich zugeschrieben. Diesem Verfahren fielen Arsach II. und sein Sohn Tiran II. anheim, indem Tiran II. mit dem Grossvater und Arsach II. mit seinem Enkel Arsach III., als je eine Person angesehen wurden. Die Folge davon war der merkwürdige Fall, dass die Taten von Arsach II. samt seiner Frau Königin P'arandzem dem Enkel zugeschrieben wurden, dessen Gemahlin doch Olympias war.

Wir können die durchgreifende Veränderung der prächtigen Konstruktion von Faustus' Geschichtswerk nicht genug bedauern. Damit wurde der Bau der armenischen Chronologie samt und sonders von Grund auf zerstört. Die folgende Generation, die von alldem nichts wusste, sah in den beiden Machwerken wohlfundierte Geschichtswerke aus dem 4. Jahrhundert, schenkte ihnen Glauben und überlieferte ahnungslos diese Geschichtsfälschungen weiter.

Mein gewagter jedoch vorurteilsfreier Versuch, den Thronwechsel des Jahres 298 zum Ausgangspunkt zu wählen, um die Königsliste von dieser Warte aus nach rückwärts und vorwärts zu verfolgen, führte mich zu nachstehenden Ergebnissen ¹:

Tiran I. † 295	Arsach II. 298 *
Chosrow II.	<Tiran II.>
Trdat II. 217-253	Arsach III. (349-368)
Chosrow I. † 216	Pap (369-374)

Diese Reihenfolge und Chronologie stimmt mit den römischen Quellen völlig überein.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, auf die politische Geschichte der Armenier näher einzugehen; es genügt, wenn ich die Königsliste in neuer Ordnung wiedergebe, gestützt auf die Regierungsjahre, die teilweise bei Moses von Choren erhalten sind.

¹ AKINIAN, *Die Einführung des Christentums in Armenien und Georgien nach den Angaben des Fürsten Bakurios*, in *Handes Amsorya*, LXI (1947), S. 401-432 (Res. 489-492).

² Vgl. H. GELZER, *Die Anfänge der arm. Kirche*, in *Berichte über die Verhandlungen der kgl. Sächs. Gesellschaft der Wiss., Phil.-hist. Kl.*, 1895, S. 168.

<i>Neue Liste</i>		<i>Alte Liste</i>	
Chosrow I.	† 216 .	Tiridates	217-222
Tiridates II.	217-253	Chosrow I.	222-250
<i>Interim</i> (Artavazdes)	253-272	<i>Interim</i>	250-287
Chosrow II. (9 Jahre)	272-281	Tiridates III.	287-337
Tiran I. (11 oder 16 J.)	282-294	Chosrow II.	337-342
<i>Interim</i>	295-297	Tiran	342-350
Arschak II.	298-338		
Tiran II.	339-349		
Arschak III.	349-368	Arschak II.	350-368
Pap	369-374	Pap	368-374
Varazdat	374-380	Varazdat	374-377
<i>Interim</i>	380-384	<i>Interim</i>	
Arschak IV.	384-386	Arschak III.	378-386
Chosrow III.	385-387	Chosrow III.	383-391
<i>Interim</i>	387-400	Wramschapuh	391-414
Wramschapuh	401-410	Schapuh	415-419
<i>Interim</i>	410-420	<i>Interim</i>	
Artasches	421-428	Artasches IV.	422-428

III. BISCHOFSLISTE.

Die Rekonstruktion der Königsliste erleichtert uns, die Reihenfolge der armenischen Hauptbischofe chronologisch herzustellen.

Bei Faustus' erhaltener Bearbeitung werden die Bischöfe des 2. und 3. Jahrhunderts in folgender Reihe aufgeführt :

Gregor, Sohn Anak des Parthers, unter Tiridat und Konstantin.	
Aristakes, junger Sohn Gregors, Bischof noch zu Lebzeiten Gregors ; nimmt teil am nizänischen Konzil (325).	
Wrthanes, der älteste Sohn Gregors, unter Chosrow II.	
Yousik, Sohn Wrthanes', unter Tiran I.	
Gregoris, Sohn Wrthanes', Bischof der Georgier und Alanen.	
Paren unter Tiran I.	
Schahak.	
Nerses, Enkel Yousiks, unter Arschak III. und Pap.	
Yonak (lies Schahak), Gegenbischof unter Arschak III.	
Čousik II. unter Pap.	
Zawen, 3 Jahre.	
Schahak, 2 Jahre.	
Aspurakes unter Chosrow III.	

Das Verzeichnis der Pariser Handschrift 227 hat diese Reihe mit der jeweiligen Regierungsdauer etwas abweichend wie folgt :

Գրիգոր ամս 1.	Gregor 30 Jahre.
Արիստակէս Է Է.	Aristakes 7 J.

Վրթանէս	» ժե.	Wrthanes	15	J.
Գրիգորիս	» ժէ.	Gregoris	17	J. (fehlt bei Moses)
Յուսիկ	» Զ.	Yousik	6	J.
Փարսեհ	» Դ.	Parnerseh	4	J. (Moses 6)
Ներսէս	» ԼԴ.	Nerses	34	J.
Շահակ	» Դ.	Schahak	4	J.
Զաւրէն	» Դ.	Zawrën	4	J.
Ասպուրակէս	» Դ.	Aspourakes	4	J. (Moses 5)
Սահակ	» ԵԱ.	Sahak	51	J.

Die Reihenfolge ist genau dieselbe wie bei Moses, ausgenommen « Gregoris, 17 Jahre », der bei Moses fehlt. Auch die Regierungsjahre sind dort fast gleich, abgesehen von 2 Stellen, bei Parnerseh und Aspourakes. Merkwürdig ist die Tatsache, dass hier drei Namen, Sourmak, Brk'ischo und Schahak, die Gegenbischöfe unter Sahak dem Grossen, keine Erwähnung gefunden haben. Sie treten zum ersten Male bei Pseudo-Lazar hervor und werden in Diegesis und bei Moses von Choren wiederholt.

Neu ist in diesem Verzeichnis der Bischof Gregoris mit seinen 17 Regierungsjahren. Er wird als Nachfolger Wrthanes' und Vorgänger Yousiks eingeführt. Faustus kannte ihn als einen von den Zwillingen Wrthanes', von denen der zweite Yousik war. Gregoris wurde in seinem 15. Lebensjahr zur Bischofswürde der Georgier und Alanen erhoben und vom Alanenkönig martyrisiert (III, 5, 6), Yousik aber erbte den bischöflichen Stuhl seines Vaters. Wenn Aristakes im Jahre 325 dem nizänischen Konzil beiwohnte, so müsste ihm sein älterer Bruder ungefähr um 330 gefolgt sein. Wrthanes regierte 15 Jahre. Zwischen 330-350 soll Husik geboren, Kinder gezeugt und im Enkel seinen zweiten Nachfolger gehabt haben: also vollkommen unmögliche Dinge. Der Märchenerzähler ist hier Pseudo-Faustus, der mit dem Pseudo-Agathangelos identisch ist. Es liegt klar auf der Hand, dass er von Chronologie keine Ahnung hatte, allein die Nachwelt schenkte ihm bedingungslos Gehör! Faustus selbst hat damit nichts zu tun; im Ganzen steckt vielmehr die geheime Absicht, Gregors Ursprung von parthisch-arsakidischer Herkunft abzuleiten und seine Familie mit dem armenisch-arsakidischen Königshaus in Blutsverwandtschaft zu bringen (Yousiks Gemahlin war die Tochter des Regenten Tiran [FAUSTUS, III, 5] und die Schwestern Tirans wurden Frauen der Zwillingssöhne Yousiks [ibid., 15]), ein hierarchisches Haus, das in Sahak ausstirbt.

Ueber die Bekehrung Armeniens berichtet Sozomenus, *Hist. eccl.*, II, 8:

Ἀρμενίου δὲ πάλιν πρότερον ἐπυθόμην χριστιανῶσαι· λέγεται γὰρ Τηριδάτην τὸν ἡγούμενον ὅτε τοῦτον τοῦ ἔθνους ἡ τινα παραδόξου θεοσημείας συμβάσης περὶ τὸν αὐτοῦ οἶκον ἅμα τε χριστιανὸν γενέσθαι καὶ πάντας τοὺς ἀρχομένους ὅψ' ἐνὶ κηρύγματι προστάξαι ὁμοίως θεησκεύειν.

Sozomenus schrieb seine Kirchengeschichte um 440. Aus welcher Quelle er diesen Bericht entnahm, wissen wir nicht. Immerhin ist er aus der älteren Zeit der einzige, der von der Bekehrung Armeniens etwas gewusst hat. Seine Betonung der Zeit *πάλιν πρότερον*, obwohl sie sehr unbestimmt klingt, lässt doch verstehen, dass die Bekehrung ausserhalb des Kreises seiner Kirchengeschichte stattgefunden hatte, und zwar unter der Regierung Tiridates' (worunter Tiridates II. 217-253, zu verstehen ist).

In Bezug auf die Zeitbestimmung trägt auch Eusebius, *Hist. eccl.*, IX, 8 bei, indem er schreibt, dass Maximinus Daza (um 312) gegen die christlichen Armenier Krieg geführt hat und besiegt worden ist.

Τούτοις προσεπανίσταται τῷ τυράννῳ ὁ πρὸς Ἀρμενίου πόλεμος, ἄνδρας ἐξ ἀρχαίων φίλους τε καὶ συμμάχους Ῥωμαίων, οὓς καὶ αὐτοὺς χριστιανοὺς ὄντας καὶ τὴν εἰς τὸ θεῖον εὐδσέβειαν διὰ σπουδῆς ποιουμένους ὁ θεομισῆς εἰδώλους θύειν καὶ δαίμοσιν ἐπαναγκάσαι πεπειραμένος, ἐχθροὺς ἀντὶ φίλων καὶ πολεμίους ἀντὶ συμμάχων κατεστήσατο.

Eine zweite Stelle bei Eusebius, *Hist. eccl.*, VI, 46 besagt:

Καὶ τοῖς κατὰ Ἀρμενίαν ὡσαύτως περὶ μετανοίας ἐπιστέλλει (der Bischof Dionysius von Alexandrien), ὃν ἐπεσκόπευε Μερούζανης.

«Dieser Brief an die Armenier ist das älteste Zeugnis für die Existenz einer armenischen Kirche» (BARDENHEWER). Der Brief dürfte zwischen 253-255 geschrieben worden sein (siehe unten). Demgemäss sollte die Bekehrung der Armenier schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stattgefunden haben. In dieser Zeitspanne regierte in Armenien Tiridates II. (217-253).

Ich hatte gelegentlich darauf aufmerksam gemacht, dass die (mündlichen?) Mitteilungen des Fürsten Bakur bei Gelasius von Cäsarea und Rufinus sich nicht auf die Bekehrung Georgiens, sondern die Bekehrung Armeniens durch die Jungfrau Hripsime (= die gefangene Frau) beziehen, und die Sonnenfinsternis, die

dabei erwähnt wird, die vom Jahre 218 (am 17. Okt.) sein müsse. Auf diese Bekehrung deuten Sozomenus' Worte hin (siehe oben), ebenso die Quellen des Ps.-Agathangelos; sie erfolgte im zweiten Regierungsjahre des Königs Tiridates. Gregor dürfte im Laufe des Jahres 219 aus Kappadokien gekommen sein, um den bekehrten König und seine Familie zu taufen.

Um die Regierungsjahre der Bischöfe mit Daten zu belegen, können wir sowohl das Jahr 219, wie auch das Todesjahr Sahaks (7. September 439) als Ausgangspunkt wählen, das heisst entweder vor- oder zurückgreifen, da beide Verfahren zum gleichen Ziel führen. Solange die Regierungsdauer nicht nach Monaten und Tagen nachgewiesen ist, bleibt es unnötig, alles weitere näher zu bestimmen.

- | | |
|-----------------------|----------|
| 1. Gregor, 30 Jahre | 219-249. |
| 2. Meruzanes, 7 Jahre | 250-256. |

Im Verzeichnis steht hier unter dem Einfluss des Ps.-Agathangelos « Aristakes, 7 Jahre ». Der Brief des hl. Dionysius von Alexandrien (248-264) an Meruzanes, Bischof von Armenien, über die Busse (wahrscheinlich in der Zwischenzeit 253-255 geschrieben) erlaubt uns in Gregors Nachfolger den Meruzanes (arm. Mehrujan) zu erkennen und die «7 Jahre» ihm zuzuschreiben. Der Brief, den Eusebius von Cäsarea gelesen hat, ist im Original verlorengegangen. Die Möglichkeit, dass vielleicht der an die Armenier geschriebene Brief in armenischer Uebersetzung erhalten sein könnte, hat mich bewogen in der armenischen Literatur Umschau zu halten. Ich fand im Kanonenbuch einen Brief unter dem Titel « Brief über die Busse, 14 Abschnitte », der einem sonst unbekannten Namen « Bischof Sevantos » zugeschrieben wird. Ich vermute hier eine Verschreibung des Namens « Dionysios ». Ich werde den Text mit einer kurzen Untersuchung demnächst in der Jubiläumsnummer von *Handes Amsorya* 1949, veröffentlichen.

- | | | |
|-----------------------|----------|----|
| 3. Wrthanes, 15 Jahre | 257-272. | ## |
| 4. Gregoris, 17 Jahre | 272-288. | |
| 5. Yousik, 6 Jahre | 288-294. | |

Faustus erzählt, dass Yousik auf Befehl Königs Tiran im Dorfe Baraej (Grosse Sophene), wo das Feldlager aufgeschlagen war, gemartert wurde, in Thordan starb und daselbst seine Beisetzung fand. Hierauf zieht der König in die Provinz Alžnik und macht dem Syrer Daniel das Anerbieten, das Amt des Hauptbischofs zu

übernehmen. Daniel lehnt ab und wird aus diesem Grunde ermordet. Die Gegenwart des Königs in den südarmenischen Provinzen setzt voraus, dass sie um diese Zeit Teile Grossarmeniens bildeten. Dies war nur vor dem Jahre 297 möglich, da diese Provinzen bei der diokletianischen Einteilung Armeniens (297) dem römischen Reiche einverleibt wurden.

6. Parnerseh, 4 Jahre 294-298.

7. Aristakes (40 Jahre) 298-338.

Das Verzeichnis weist hier eine Lücke von 40 Jahren auf. Im Original dürfte hier Aristakes' Platz gewesen sein. Eine unbekannte Hand hat unter dem Einfluss des Ps.-Agathangelos « Aristakes » an zweiter Stelle eingetragen. Die richtige Chronologie aber verlangt es, Aristakes seinen ursprünglichen Platz zuzuweisen. Aristakes hatte auch am nizenischen Konzil teilgenommen (325): im Verzeichnis der anwesenden Bischöfe war auch *Ἀρμενίας μεγάλης Ἀρουστιάκης* (syr. Aristaqios von Armenien) eingetragen¹.

8. Nerses, 34 Jahre 339-372.

Faustus (IV, 15) berichtet, dass sich Nerses vom Hofe des Königs Arsach III. entfernt habe und bis zu dessen Tod (368) nicht zurückgekehrt sei. Der König aber liess einen gewissen Čonak oder Čounak zum Gegenbischof weihen. Die Weihe führten zwei Bischöfe der Südpvinzen Alžnik' und Korduk' aus. Diese Provinzen waren in den Jahren 297-363 römischer Besitz und fielen nachher an die Perser. *Չոնակ* (*Չունակ*) ist wahrscheinlich eine Verschreibung von Schahak (*Շահակ*) aus dem syrischen Išāq, das auch *Յունակ* transkribiert ist. Denselben hat Ps.-Faustus (III, 17) auch als Nachfolger Parens (Parnerseh) und Vorgänger Nerses' erwähnt. Dieser Čonak = Schahak = Yousik hat sich wahrscheinlich zurückgezogen, als Nerses im Jahre 369, unter König Pap, heimkehrte. Nach dem Tode Nerses' († 372) wurde er von Pap vermutlich zurückberufen und ist daher mit Yousik II. identisch (vgl. FAUSTUS, V, 29). Die Synodalschrift der antiochenischen Bischöfe vom Jahre 363 an Jovian hatte auch *Ἰσαάκιος* (var. *Ἰσακίης*) *Ἀρμενίας μεγάλης* unterzeichnet².

9. Schahak, 4 Jahre 373-376.

¹ J. MARKWART, *Die Entstehung der armen. Bistümer* (Rom, 1932), S. 197-198.

² SOKRATES, *Hist. eccl.*, III, 25.

Faustus erwähnt ihn zweimal, zuerst unter dem Namen Yousik als Nachfolger Nerses' (V, 29) und dann als Nachfolger Zavens, « 2 Jahre » (VI, 3). Unser Verzeichnis kennt nur einen « Schahak, 4 Jahre » als Nachfolger Nerses' und Vorgänger Zaw(r)ens; siehe auch bei Moses. Nach Faustus waren Yousik = Schahak, Zaven und Aspourakes bloss Hofbischöfe, denn ihre Weihe war nicht durch den Metropolitens des kappadokischen Cäsarea erfolgt.

10. Zaw(ε)en, 4 Jahre 377-381.

11. Aspourakes, 4 (Moses 5) Jahre 382-386.

12. Sahak der Grosse, 51 Jahre 387-439.

Zufolge Koriun starb Sahak am 7. September 439.

Ich habe es absichtlich vermieden, die diesbezügliche reiche Literatur zur Diskussion zu stellen, da es mir unzweckmässig erschien, die auf gefälschten Quellen basierenden Hypothesen näher zu erörtern. Meine Richtigstellung der Chronologie der politischen Tatsachen und der Kirchengeschichte fusst auf nüchterner Kritik der erhaltenen jedoch verstümmelten Quellen, und ich habe mich daher in unvoreingenommener Weise bemüht, diese aufzuhellen. Die Veröffentlichung meiner ausführlichen Untersuchung der Geschichtswerke von Pseudo-Agathangelos und Pseudo-Faustus bzw. Gegenüberstellung der echten, stark entstellten und gefälschten Stellen, behalte ich mir für die nächste Zukunft vor.

Wien.

P. Nerses AKINIAN.

INSCRIPTIONS GRECQUES RELATIVES A L'HAGIOGRAPHIE

C'est par manière de supplément aux *Origines du culte des martyrs* du P. Delehaye que nous avons entrepris ce répertoire sommaire¹. On n'y trouvera donc pas les inscriptions déjà signalées par notre prédécesseur, à moins qu'une étude récente ne leur ait été consacrée. Nous ne prétendons pas n'avoir rien laissé échapper de ce qui eût pu ou dû être mentionné ici. Nous avons cependant essayé, en nous aidant notamment des *Bulletins épigraphiques* de MM. Roussel et Flacelière et de M. et M^{me} Robert², du *Supplementum epigraphicum graecum* de M. Hondius³ et de la jeune revue milanaise *Epigraphica*⁴, de donner une idée assez exacte de l'intérêt documentaire que présentent pour nos recherches les inscriptions grecques découvertes, publiées ou discutées depuis 1933⁵.

Nous suivrons l'ordre topographique comme le P. Delehaye ; mais nous élargirons en deux sens le cadre de son ouvrage désormais classique : loin de nous borner à la période des origines et aux témoignages relatifs aux seuls martyrs, nous accueillerons aussi les textes byzantins, même tardifs, et nous nous occuperons également de toutes les catégories de saints, notamment des archanges, prophètes, évêques et moines. Seule restera exclue de cette enquête la Sainte Vierge, dont le culte mériterait une étude particulière.

¹ La première édition des *Origines* parut en 1912. La deuxième, revue et augmentée, porte le millésime de 1933 ; elle fait partie de la collection *Subsidia hagiographica* (n° 20). C'est la deuxième édition que nous désignerons par la référence abrégée : *DELEHAYE, Origines*.

² Publiés annuellement dans la *Revue des Études grecques*.

³ Tomes VII (1934), VIII (1937) et IX (1938-1944).

⁴ Tomes I (1939) à IX (1947, paru en 1949). On trouvera un Bulletin d'épigraphie chrétienne aux tomes II (1940), p. 239-280, et III (1941), p. 305-314.

⁵ Nous ne retenons ici que les inscriptions gravées, à l'exclusion des inscriptions peintes. Nous écartons aussi les inscriptions gravées sur les monnaies, les sceaux, les croix portatives et autres objets mobiliers.

I. FAUX MARTYRS ET INSCRIPTIONS PSEUDO-HAGIOGRAPHIQUES.

Avant d'entreprendre notre pérégrination à travers les différentes régions plus ou moins hellénisées du monde chrétien, il nous a paru curieux de grouper en un chapitre préliminaire une quinzaine d'inscriptions que l'on a rattachées soit téméairement, soit indûment, croyons-nous, à des saints authentiques, ou qui concernent des personnages considérés à tort comme des martyrs ou des saints.

Νικῆσας ἔθανον, « je suis mort après avoir remporté la victoire » : ainsi s'exprime Autolykos dans son épitaphe¹. Et l'inscription est ornée de gravures où l'on a cru reconnaître sept grappes de raisin. Pour cette double raison, sans doute, le premier éditeur, W. R. Paton, et sur ses traces un collaborateur de la *Real-Encyclopädie*² ont pris Autolykos pour un martyr chrétien.

M. Louis Robert montre excellemment³ que les prétendues grappes de raisin sont des couronnes signifiant les sept victoires successives d'un gladiateur fameux. Loin d'appartenir à un héros mort pour sa foi, le *titulus* n'a même rien de chrétien.

Dans un autre ouvrage, le savant épigraphiste du Collège de France signale en note qu'il a « vu rapidement (dans un village de Mysie) une plaque de bronze portant un buste, avec tête nimbée, de face, avec une croix sur la poitrine⁴ ». Il transcrit ainsi l'inscription : *ὁ ἄ(γ)ιος Γεόργγος ΟΑΒΛΑ* et propose de lire comme suit les cinq dernières lettres : *ὁ ἄγιος* (l'A est inscrit dans l'O) *Βλάσιος* (?).

Nous ne voyons pas comment deux noms de saints désigneraient un seul personnage nimbé. Ne faut-il pas songer plutôt à une épitète de S. Georges?

Revenant sur une épitaphe métrique de Suverek, près de Laodicea Combusta, en Lycaonie, M. H. Grégoire⁵ s'efforce à prouver

¹ *I. G.* XII 2, 644.

² FIEHN, dans PAULY-WISSOWA-KROLL, t. V A (1934), col. 498, i. v. Tenedos : « wahrscheinlich einem christlichen Märtyrer gewidmet ».

³ *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (Paris, 1940), p. 223-225, n° 285.

⁴ L. ROBERT, *Études anatoliennes* (Paris, 1937), p. 215, note 4.

⁵ *Notes épigraphiques*, IV : Le « martyr » Gennadios, dans *Byzantion*, t. VIII (1933), p. 65-69.

sur l'interprétation du mot *ἀποσώων*, « persécuteurs ». Or, pour autant qu'on en peut juger par le fac-similé photographique, ce n'est pas *ἀποσέων* qu'il faut lire mais *..οσσών*, avec deux *σ* ; ce qui nous aiguille vers une autre famille de mots¹. Et si même il fallait lire *ἀποσώων*, il ne s'ensuivrait pas encore que Gennadios a subi le martyre. La correction de *καὶ* en *χερὶ* est arbitraire. *Δυσμενέων*, nominatif, peut, aussi bien qu'*οἰκτιστον*, se rapporter à *θνήσκων* : « il est mort lamentablement et à contre-cœur, à regret ». Enfin et surtout, est-il vraisemblable que l'építaphe d'un prêtre martyr ne contienne pas la moindre allusion à la foi pour laquelle il a sacrifié sa vie, ni à l'espérance qui a dû le soutenir dans le suprême combat et où ses parents devaient trouver une consolation dans leur deuil ? Avouons que rien, absolument rien ne prouve le caractère chrétien de l'inscription ; elle a été placée par un père et une mère éplorés sur la tombe de leur fils, un petit berger, mort avant l'âge sous la dent d'un fauve.

D'après M. Calder², l'évêque Eugène de Laodicea Combusta, dont l'építaphe raconte la carrière militaire, le mariage avec la fille d'un sénateur et les « tourments » qu'il eut à subir sous l'empereur Maximin et le préfet Diogène pour rester fidèle à la foi des chrétiens, devrait être mis au rang des martyrs, ou du moins des « confesseurs » qui ont enduré la torture pour cause de religion, sans toutefois y perdre la vie. M. Wilhelm, au contraire, estime que les innombrables *βάσανοι* supportés par l'officier Eugène ne doivent pas s'entendre des supplices infligés par les persécuteurs, mais bien des peines morales et des avanies de toute sorte auxquelles le futur évêque fut sans doute en butte de la part des païens³. M. Calder a voulu tourner en ridicule cette interprétation si mesurée. Il n'a pas réussi à rendre évidents les titres qu'aurait, à l'en croire, son « new Anatolian candidate for canonization »⁴.

s'étonnera de voir rangé par M. Grégoire parmi « les théologiens qui ne veulent user de ce mot (martyr) qu'au sens aujourd'hui canonique » (*Byzantion*, t. c., p. 69). Voir aussi les réserves formulées par M. Ad. Wilhelm dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Prusse, 1932, p. 826-828.

¹ Mon ami, M. l'abbé P. Joannou, suggère de lire *νεοσσών*, « petit poussin ».

² *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, t. c., pp. 89-91, xviii-xix ; et précédemment : *Journal of Roman Studies*, t. X (1920), p. 47-58 ; *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay* (Manchester, 1923), p. 70-72.

³ *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie*, t. c., p. 835-838. Cf. H. DELEHAYE, *Anal. Boll.*, l. c.

⁴ *Gnomon*, t. X (1934), p. 503-504.

L'inscription monastique de Yénischehir (Lydie), dont le P. V. Laurent a si heureusement restitué le texte ¹ d'après une suggestion de son confrère le P. Grumel, met sous le nom d'un certain Nicéphore deux sanctions canoniques ou *ἐπιτίμια* que des manuscrits assez anciens attribuent (faussement, d'ailleurs) à S. Basile. Qui est ce Nicéphore? Les premiers éditeurs, J. Keil et A. von Premerstein ², pensaient à Nicéphore Blemmydès ³; N. Bées ⁴ donnait ses préférences à Nicéphore d'Éphèse. Reprenant une conjecture de M. H. Grégoire ⁵, le P. Laurent déclare sans hésiter que « l'auteur présumé par le texte de notre inscription ne peut être que le patriarche (806-815), dont l'activité canonique est rappelée par d'innombrables témoins ⁶ ».

Est-ce bien sûr? Tout d'abord, la formule [*Ἀγίου Νικηφόρου*] n'aurait pas suffi pour désigner S. Nicéphore I^{er}, que le synaxaire appelle *ὁ ὁσιος πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁμολογητής* ⁷. Pour les Byzantins, *ὁ ἅγιος Νικηφόρος*, sans autre précision, c'était le martyr du 9 février, dont la Passion fut réécrite au moins quatre fois ⁸. Mais admettons qu'au lieu de *Ἀγίου*, le premier mot gravé sur la pierre ait été *πατριάρχου*; l'identification avec le S. Nicéphore du ix^e siècle n'en serait pas assurée pour autant. Car c'est à Nicéphore II, patriarche en 1260, qu'appartiennent selon toute probabilité ⁹ les canons disciplinaires publiés par Pitra, et c'est à lui qu'auraient songé, vers la fin du xiii^e siècle, les premiers lecteurs de l'inscription. Mais est-il bien nécessaire de supposer que les peines édictées dans le texte ont été mises sous le couvert d'une autorité aussi haute et aussi éloignée? Le Nicéphore qui s'adresse aux moines de l'endroit — on peut en effet rétablir [*τοὺς ἐν τῷ τόπῳ*] ¹⁰ *ἀδελφούς*, plutôt que [*τοὺς ἐν Χριστῷ*] *ἀδελφούς* — pourrait bien être tout simplement le fondateur du monastère; en cette qualité il n'avait besoin d'aucune épithète pour être reconnu de tous. Nous propo-

¹ Dans la revue athénienne *Ἑλληνικά*, t. VIII (1935), p. 65-69.

² *Denkschriften der k. Akademie in Wien*, t. CIV, 2 (1911), p. 127-128.

³ xiii^e siècle.

⁴ *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, t. X (1933), p. 122-123.

⁵ *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, fasc. 1 (Paris. 1922), p. 123-124.

⁶ T. c., p. 69.

⁷ *Synax. Eccl. GP.*, col. 723 (2 juin).

⁸ BHG. 1331-1334. Cf. *Comm. marty. rom.* (1940), p. 56.

⁹ M. Jugie, *Les canons disciplinaires attribués à saint Nicéphore*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVI (1927), p. 419-420.

¹⁰ Ou *οἱ κτ.*

sons donc de remplacer [*Ἀγίου Νικιφόρου*] par [*Τοῦ κυρίου* (ou *κυρῆ*) *Νικιφόρου*] ou une formule analogue. En tout cas, la mention de S. Nicéphore I^{er} nous paraît absente du curieux monument d'Yénischehir.

Au tome VII du *Supplementum epigraphicum graecum*¹, M. J. J. E. Hondius attribue, sans aucune marque d'hésitation, à la martyre S^e Irène le patronage d'un sanctuaire de Chedara, en Phénicie, dont le prêtre et gardien Anastase adressa à l'empereur Tibère (578-582) une pétition gravée dans le marbre. Or le nom de S^{te} Irène a été restitué hypothétiquement par les premiers éditeurs, M. A. Dain et M^{lle} G. Rouillard, qui commentent ainsi ce passage de l'inscription : « La lacune contenait évidemment le nom du saint auquel était dédié l'oratoire. D'après la lecture *ης*, après la lacune de la ligne 4, on voit que ce saint était une sainte. Nous avons songé à Sainte Irène, à laquelle étaient consacrés tant de sanctuaires². »

Conjecture pour conjecture, on pourrait aussi bien suggérer d'autres noms dont le génitif se termine en *ης*. Celui de S^{te} Christine de Tyr, martyre très populaire dans la région et ailleurs³, aurait évidemment plus de titres qu'aucun autre à être retenu. Encore ne faudrait-il pas omettre l'indispensable point d'interrogation après une restitution aussi incertaine.

Dans une inscription de Banaz en Phrygie, datée du règne de l'empereur Basile I^{er} (867-886) ou Basile II (976-1025), MM. Buckler et Calder⁴ ont cru reconnaître le nom de S. Bianor ou de S. Nestor, dont subsistent seulement les dernières lettres *ορος*. Le P. Gouillard⁵ préférerait lire *Βίκτορος*, vu que la fête d'un S. Victor se célébrait précisément le 20 avril⁶, qui est le jour indiqué sur le marbre. Mais est-il bien sûr que l'ouvrage (*ἔργον*) dont le *titulus* commémore l'achèvement était une chapelle? Et si c'était en effet une chapelle, ne pouvait-elle être désignée que par le nom du saint à qui elle était dédiée? Le pronom réfléchi, dans l'expression *ἐκ τὸν ἑαυτοῦ* [*ιδίῳ ἀναλωμάτων*], ferait plutôt croire que le fon-

¹ Leyde, 1934, p. 54-55, n° 327.

² *Byzantion*, t. V (1929), p. 320-321. Cf. L. WENGER, "Οροι ἀστυλίας, dans *Philologus*, t. LXXXVI (1931), p. 427 ss.

³ Cf. DELEHAYE, *Origines*, pp. 181, 320, 327; *Comm. marty. rom.*, p. 304.

⁴ *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, t. VI (Manchester, 1939), p. 117, n° 340.

⁵ *Échos d'Orient*, t. XXXVIII (1939), p. 450.

⁶ *Synax. Eccl. CP.*, col. 617-618.

dateur avait pris soin de transmettre son nom à la postérité. On restituerait donc : Ἐγένετο πᾶν τὸ θεόκτιστον ἔργον [τοῦ δεῖνα Βίαν]ορος (ou Βιάν]ορος...) ἐκ τῶν ἑαυτοῦ, etc.

L'inscription placée par Sosion sur la tombe de sa femme Satornia et conservée à Madytos, en Thrace, représente deux mains levées avec, au milieu, une invocation au « Seigneur Soleil » et une couronne¹. A la fin de son ingénieux commentaire de cette épitaphe, l'érudit suédois G. Björck se demande si elle ne concerne pas une chrétienne, voire une martyre². Avec M. L. Robert³, il faut résolument écarter une hypothèse aussi insoutenable.

Par une série de conjectures séduisantes mais fragiles, M. W. Ramsay avait prétendu démontrer, en 1923, que l'épitaphe de Sotérichos trouvée à Yürma (Germia), en Galatie, concernait « un martyr hérétique⁴ ». M. Hondius reproduit, sans un mot de critique ou d'hésitation, les corrections proposées par le savant écossais⁵. Utilisant la même inscription dans une étude de toponymie byzantine, M. E. Honigmann s'est bien gardé d'admettre les conclusions de Ramsay : pour lui, comme pour nous, Sotérichos n'est pas un martyr, mais un inconnu, qui s'est « fait enterrer, τῷ Ἀρχιστρατήγῳ ἑαυτὸν παραδούς⁶ ». Ces derniers mots doivent signifier que le défunt s'était confié ou recommandé à l'archange S. Michel, patron d'une église à Germia⁷.

Une inscription métrique trouvée à Saint-Maximin de Trèves et commençant par les mots Ἀγνὴν παρ(θένον) a été publiée par M. Rudolf Herzog⁸, avec une série de restitutions audacieuses⁹ et un commentaire des plus fantaisistes. S'il fallait en croire le professeur de Giessen, nous aurions affaire à un monument du milieu

¹ *CIG.* 2016 d (t. II, p. 995).

² *Der weinende Herr Helios*, dans *Philologus*, t. XCIV (1940-1941), p. 239-242.

³ *Revue des Études grecques*, t. LIV (1941), p. 251, n° 91.

⁴ *Revue archéologique*, 5^e série, t. XVIII, p. 228-232.

⁵ *Supplementum epigraphicum graecum*, t. VI (1932), n° 73.

⁶ *Byzantion*, t. XI (1936), p. 548.

⁷ Vie de S. Théodore le Sycôte, *BHG.* 1748, § 71 et 100. Cf. HONIGMANN, t. c., p. 546 ; E. DAWES-N. H. BAYNES, *Three Byzantine Saints* (Oxford, 1948), pp. 135, 154.

⁸ *Gedicht auf die hl. Agnes*, dans *Trierer Zeitschrift*, t. XIII (1938), p. 79-120.

⁹ Le mot est de M. Louis Robert, *Revue des Études grecques*, t. LII (1939), p. 537, n° 568.

du IV^e siècle, élevé par l'évêque Eustorge de Milan à la gloire de S^{te} Agnès, vierge et martyre, récemment créée de toutes pièces pour personnifier l'idéal de l'ascétisme féminin. Le P. Antoine Ferrua¹ a fait bonne justice de ces prétendues découvertes du philologue allemand et montré que son « admirable érudition² » n'était, en ce cas du moins, qu'un trompe-l'œil : loin d'apporter des lumières nouvelles sur les origines du culte de S^{te} Agnès, l'inscription de Trèves n'a rien à voir avec la martyre romaine. C'est une épitaphe placée, vers l'an 400, par un chrétien appelé Eustorge sur la tombe de sa fille, une « chaste vierge », dont le nom se lisait sans doute dans la partie perdue du texte grec³.

Dans un important article, que nous aurons à citer maintes fois⁴, Mgr R. Devreesse fait état d'une inscription qui attesterait, à Zorava dans la Trachonitide, le culte des saintes Marie, Marthe et Anastasie. Il est vrai que, dans l'index hagiographique placé en queue de l'article, le nom de la troisième est suivi d'un point d'interrogation⁵. Mais ce dernier a disparu dans la table du grand ouvrage sur *Le Patriarcat d'Antioche*⁶ où le mémoire de 1942 a été reproduit en entier. Or, si la première ligne du texte *ἀγλα Μαγλα* est parfaitement claire dans la copie de Waddington⁷, la seconde est obscure, et rien ne prouve qu'il faille y reconnaître une ou deux saintes : *Μαρθι* (sans épithète) *ῥεσιασια*.

Dans le même article⁸ et dans son *Patriarcat d'Antioche*⁹, Mgr Devreesse transforme en une « église de S. Procope » le martyrium de Gérasa achevé en 526 « sous la direction (ou la protection) du *devotissimus* Procope », *ἐπιστάτης Προκοπίου τοῦ καθοσιωμένου*. Ce fonctionnaire de l'armée¹⁰ n'a évidemment aucun titre à être considéré comme le saint patron du sanctuaire anonyme.

¹ *Nuova luce sulle origini del culto di S. Agnese?*, dans *Civiltà cattolica*, 1939, t. I, p. 114-129.

² Ainsi s'exprimait l'auteur d'un compte rendu par trop bienveillant : *Revue des Études anciennes*, t. XLI (1939), p. 145.

³ Cf. *Epigraphica*, t. II (1940), p. 250, n° 1117.

⁴ *Le christianisme dans la province d'Arabie*, dans la série de guerre de la *Revue biblique*, intitulée *Vivre et penser*, t. II (1942), p. 143, note 9.

⁵ P. 145.

⁶ Paris, 1945, p. 338.

⁷ N° 2502 (et non 2505).

⁸ P. 126.

⁹ P. 223.

¹⁰ Cf. A. H. M. JONES, dans *Journal of Roman Studies*, t. XVIII (1928), p. 168 ; J. W. CROWFOOT, dans C. H. KRAELING, *Gerasa, City of the Decapolis* (New Haven, 1938), p. 261.

Quelques pages plus loin ¹, Mgr Devreesse signale, à Djemirîn près de Bostra, « un *μνημεῖον* de S. Étienne de l'année 543 ». L'inscription qu'il allègue ² est en réalité l'épithaphe d'un Étienne mort en avril 543 ³. Si le défunt y est qualifié de *μακάριος*, ce n'est pas dans le sens de « bienheureux, digne d'un culte public », mais tout simplement dans l'acception de l'adjectif français « feu » ⁴.

Le bel ouvrage que M. Jean Lassus, professeur à l'université de Strasbourg, vient de consacrer aux *Sanctuaires chrétiens de Syrie* ⁵ renferme une série d'inscriptions grecques vraiment précieuses pour l'hagiographe ⁶. La plus neuve est sans doute celle que l'auteur a retrouvée à Brâd en 1936 sur la porte d'une maison particulière et dont les lignes 2, 3 et 4 contiennent une liste de martyrs :

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης καὶ ὁ ἅγιος Δωμέτις καὶ ὁ ἅγιος Γεώργιος καὶ
ὁ ἅγιος Χριστοφόρος καὶ Εὐφρομία καὶ ὁ Κῦρις Φιλοθέως
ἀ-μα τῶν ἑτέρων μαρτύρων ⁷.

M. Lassus a bien vu que cette liste ressemble à un catalogue de reliques. Il a parfaitement reconnu les SS. Jean-Baptiste, Dométius, Georges, Christophe, Euphémie et Philothée. Mais il s'est trompé en ornant d'une majuscule le mot *κύρις*, comme s'il s'agissait d'un des deux saints guérisseurs de Menouthi-Aboukir, les martyrs Cyr et Jean ⁸. L'épithète *κύρις* (*κύριος*, *κύριος*) équivaut tout simplement au latin *domnus*, dont l'usage, attesté du IV^e au VIII^e, voire au XI^e siècle, a laissé des traces dans la toponymie ⁹.

De la luxueuse publication américaine sur les fouilles d'Antioche trois volumes ont paru en 1934, 1938 et 1941 ¹⁰. Dans le troisième, M. Glanville Downey publie entre beaucoup d'autres deux fragments

¹ *Vivre et penser*, t. c., p. 133 ; *Patriarcat d'Antioche*, p. 229.

² WADDINGTON, n° 1959 b. Cf. R. E. BRÜNNOW, *Die Provincia Arabia*, t. III (Strasbourg, 1909), p. 354.

³ Le *CIG* la rangeait déjà parmi les « tituli sepulcrales ».

⁴ Cf. H. DELEHAYE, *Sanctus* (Bruxelles, 1927), p. 70-71.

⁵ Paris, 1947 (= *Bibliothèque archéologique et historique*, t. XLII).

⁶ Voir ci-dessous, pp. 101-104, 107-108. ⁷ P. 171-172. ⁸ P. 172, note 5.

⁹ Cf. DELEHAYE, *Sanctus*, p. 61-63.

¹⁰ *Antioch-on-the-Orontes* est le titre général de l'ouvrage, édité à Princeton. Sur les tomes I et II voir *Anal. Boll.*, t. LIII, p. 382 ; t. LVI, p. 390.

d'inscriptions qu'il s'efforce, en un commentaire érudit, de rattacher à deux martyrs. Voici le texte du n° 158¹:

²Εκοιμ[ήθη ὁ δοῦλος τοῦ]

Θεοῦ Νη[κηφόρος ...

ὁ τοῦ πανν[...]

κε ΜΡ. εἴ της κ[...]

A la dernière ligne, les lettres *M* et *P* ne sont pas juxtaposées ; le *P*, plus petit, est suscrit. Cette abréviation aurait été rencontrée ailleurs avec la signification de *μάρτυς*². Et le savant éditeur de penser aussitôt à S. Nicéphore, le héros d'un roman édifiant qui eut beaucoup de succès dans le monde byzantin³. Mais il reconnaît lui-même que les premiers mots de l'épithaphe ne peuvent convenir à un témoin du Christ dont on aurait cru posséder le corps et qu'on aurait vénéré comme un protecteur céleste. M. Downey se demande en quel sens le défunt a pu être appelé martyr. Mieux vaut, croyons-nous, chercher une autre interprétation à la mystérieuse ligature du *μ* et du *ρ*⁴.

L'autre fragment, découvert dans le martyrium de Séleucie, ne comporte plus que quelques lettres⁵. A la seconde ligne, l'ingénieux épigraphiste de Princeton restitue *Δ]ΗΜΑ* et envisage deux explications empruntées toutes deux aux apocryphes. Il s'agirait soit de Démas, un compagnon de S. Paul dans les Actes de Thècle⁶, soit du bon larron, nommé tantôt Dysmas, tantôt Démas⁷. En faveur de ces rapprochements M. Downey fait valoir que la décoration de l'église comprenait peut-être un cycle de scènes relatives à l'Apôtre des Gentils et qu'un débris de relief trouvé dans les ruines paraît bien avoir appartenu à une Crucifixion. Avouons que ces belles conjectures ont encore besoin de confirmation.

¹ P. 94-96.

² *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, t. IV (Manchester, 1933), p. 32, n° 95, et pl. 27. Mais dans cette inscription tardive (1063/1064), la lecture *μάρτυς* est loin de s'imposer.

³ Voir ci-dessus, p. 91, note 8.

⁴ Le précieux catalogue d'*Abbreviations in Greek Inscriptions (The Near East, 200 B. C. - A. D. 1100)*, publié par M. Avi-Yonah en Suppl. au t. IX du *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* (Jérusalem, 1940), p. 87, ne mentionne pas d'autre exemple qui puisse nous tirer d'embarras.

⁵ N° 194, p. 99-100.

⁶ *BHG.* 1710-1713, éd. LIPSIIUS, pp. 235, 238, 244-246. Cf. *Synax. Eccl. CP.*, col. 785.

⁷ TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*² (1876), pp. 247, 460.

II. LES DEUX PHÉNICIES ET LES DEUX SYRIES.

Plusieurs publications récentes et du plus haut intérêt nous incitent à commencer notre enquête épigraphique par le territoire de l'ancien patriarcat d'Antioche. Réservant pour plus tard la Cilicie, qui se rattache naturellement au reste de l'Asie Mineure, nous parcourrons d'abord les régions actuellement réparties entre les États modernes du Liban, de la Syrie et de la Transjordanie, sans négliger — cela va de soi — la ville même d'Antioche et le sandjak d'Alexandrette, cédés à la Turquie en juin 1939.

L'inscription de Qabr Hiram, près de Tyr, découverte par Renan¹ et mentionnée par Mgr Devreesse², est reproduite, avec traduction et commentaire, par M. Jean Lassus³. Nous y voyons toute la population des *Δύο Κτήματα*⁴, guidée par le chorévêque Georges, le diacre Cyr et le prêtre Zacharie, concourir à la pose d'un pavement de mosaïque en l'honneur de « l'illustre et tout vénérable martyr saint Christophe ». La date est indiquée avec précision : mois de Désios de l'an 701, 9^e indiction, c'est-à-dire juin 576⁵, et M. Lassus ne voit pas de raison de la révoquer en doute⁶.

Deir Doughiya, à l'est de Tyr, avait fourni à Renan⁷ une inscription relative à S. Jean-Baptiste⁸. Mgr Devreesse la signale brièvement⁹, ainsi que la suivante, trouvée à el-Baṣṣa, entre Tyr et Acre, et connue, du moins partiellement, depuis plus longtemps encore¹⁰. Il s'agit d'une borne d'asile, couverte d'un long texte qui débute par les mots : [Ὁροι τοῦ ἁγίου προφήτου Ζαχαρίου. La portion la plus considérable de la stèle est au musée de Beyrouth ; un fragment, conservé au Louvre, a été publié naguère par M. Dain¹¹. Le P. René Mouterde en a aussitôt tiré parti pour reconstituer

¹ *Mission de Phénicie* (Paris, 1864-1874), p. 613 et pl. XLIX.

² *Le Patriarcat d'Antioche* (cf. supra, p. 94), p. 195, note 9.

³ *Sanctuaires chrétiens de Syrie* (ci-dessus, p. 95), p. 251.

⁴ Sans doute « deux villages voisins du même nom » (Lassus, l. c.).

⁵ Juin 575 (c'est le millésime adopté par M. Lassus) ne correspondrait pas à la 9^e indiction. ⁶ Op. c., p. 293. ⁷ Op. c., p. 645.

⁸ Le texte même de l'invocation nous paraît suspect : *ογιη (ἁγίε) Ἰουάνη βαπτιστή*, etc.

⁹ Op. c., p. 195.

¹⁰ CIG. 8800.

¹¹ A. DAIN, *Inscriptions grecques du Musée du Louvre, Les textes inédits* (Paris, 1933), p. 124.

l'ensemble du document ¹. C'est un témoignage intéressant par sa date (VI^e siècle) et par sa précision (il nomme un sanctuaire, *ἐδ-κλήριον*, de S. Zacharie) sur la diffusion d'un culte né en des circonstances tout à fait suspectes ².

Le même P. Mouterde a copié en 1932, à Ehden (Liban-nord), et publié en 1946 ³ l'inscription placée sur la base d'un relief représentant S. Georges. La pierre est entrée depuis au Musée national libanais. L'image du martyr avait été érigée par les gens du bourg, *οἱ τῆς κώμης*. L'épithète qui la qualifiait a malheureusement disparu, excepté la première lettre, qui devait être un *ι* ou un *γ*. L'éditeur propose de lire : *Ὁ μὲν [γ α ὦ ρ ο ς τοῦ] ἀγίου καὶ θα[υ-μαστοῦ] Γεωργίου τύπος*. Il traduit : « La fière (?) image, etc. ». Au lieu de cet adjectif rare et peu approprié, ne pourrait-on restituer tout simplement *ἱερός*?

A Djouweizi, dans le Djôlân, une inscription publiée par G. Dalman en 1913 ⁴ et mentionnée par Mgr Devreesse ⁵ rappelle la dédicace, au V^e-VI^e siècle ⁶, d'une église Saint-Marc. Le titulaire était sans doute l'évêque martyr d'Aréthuse ⁷ plutôt que l'évangéliste. A Qoneitra, dans la même région, une invocation à S. Georges a été gravée par un certain Élie, fils de Zénodore ⁸. Une autre invocation à S. Georges ⁹ a été relevée à Telil, aux environs de Homs (Émèse).

Dans le fortin d'el-Bourdj, près de Doumeir ¹⁰, à l'est de Damas, une inscription commémore l'érection, par le chef ghassanide Moundhir (570-581), d'une tour « en action de grâces à Dieu et à

¹ *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XVII (Beyrouth, 1933), p. 247. Cf. *Suppl. epigr. graec.*, t. VIII, 1 (1937), n° 18; *Anal. Boll.*, t. LIX, p. 306.

² DELEHAYE, *Origines*, p. 84.

³ *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XXVI, p. 53.

⁴ *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. XXXVI, p. 254-255.

⁵ *Le Patriarcat d'Antioche*, p. 199.

⁶ Le millésime *τε'* (= 411 de notre ère), retenu par Mgr Devreesse, a été corrigé dès 1914 par R. Brünnow. Il faut lire *ιέ*, le 15 (août). Cf. *Suppl. epigr. graec.*, t. VIII, n° 29; *Anal. Boll.*, t. LIX, p. 306.

⁷ Cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 208.

⁸ DEVREESE, l. c., d'après *Revue biblique*, t. X (1901), p. 573.

⁹ DEVREESE, p. 205, d'après *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XXXI (1897), p. 73, n° 19.

¹⁰ R. Dussaud a reconnu dans ce bourg important la *Thelsea* de la Table de Peutinger. *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* (Paris, 1927), pp. 265, 300.

S. Julien¹. Ce patron doit sans doute être identifié au martyr Julien, titulaire d'une basilique à Émèse². A Sélimiyé (Salamias, en Phénicie Seconde), une église Saint-Serge avait été construite en 430/431³ et une borne marquait les limites du droit d'asile d'un sanctuaire de S. Ciryque⁴.

Dans la Syrie du nord, en Cyrrestique et en Commagène, nous rencontrons d'abord, à Cyr, une borne d'asile datée du règne de l'empereur Anastase (491-518) et mentionnant un S. Denys, martyr local⁵; puis, à El-Biré, au sud-est de Hiérapolis (Mambiğ, Mabbug), l'inscription du diacre Julien qui a orné d'une très jolie mosaïque le sanctuaire des martyrs victorieux, τὸ οἰκτήριον (pour ἐδκτήριον) τῶν καλλινίκων μαρτύρων⁶. On pourrait peut-être penser aux Quarante martyrs de Sébaste et restituer μ' [μαρτύρων]. De Gibrin, près d'Alep, provient un pilier de basalte, du v^e-vi^e siècle, aujourd'hui au Louvre, où est représenté S. Syméon stylite, debout, les bras en croix, sur sa colonne, avec l'inscription : ἅγιος Συμεώνης⁷.

En parcourant, sous la conduite des PP. Jalabert et Mouterde, la Chalcidique et l'Antiochène⁸, nous rencontrons cinq inscriptions relatives à S. Serge⁹, trois concernant le martyr Dométius¹⁰,

¹ DEVREESSE, pp. 243 et 278, note 2, d'après WADDINGTON, n° 2562 c; cf. R. E. BRÜNNOW et A. v. DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia*, t. III (Strasbourg, 1909), pp. 200, 356.

² DELEHAYE, *Origines*, p. 208.

³ Ibid., p. 210; DEVREESSE, p. 207.

⁴ DELEHAYE, p. 209, note 8; DEVREESSE, p. 207, note 4.

⁵ L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. I: *Commagène et Cyrrestique* (Paris, 1929), p. 97, n° 160. Cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 190.

⁶ JALABERT-MOUTERDE, p. 134, n° 252 a. Cf. *Suppl. epigr. graec.*, t. VII, n° 61.

⁷ JALABERT-MOUTERDE, t. c., p. 135, n° 256. Cf. t. II, p. 381; *Anal. Boll.*, t. XLIX (1931), p. 407.

⁸ Op. c., t. II, Paris, 1939.

⁹ N° 258, à Souğin, μαρτύριον τοῦ ἁγίου Σεργίου, en 527/528 (cf. DEVREESSE, *Patriarcat d'Antioche*, p. 167). N° 392, à Kefr Antin, en dessous du cryptogramme ΧΜΓ (Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ), les noms de deux martyrs: ὁ ἅγιος Θεόδωρος καὶ ὁ ἅγιος Σεργεῖος (date: 523). N° 545, à Dâr Qifta, église Saint-Serge, en 537 (cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 210). N° 563, à Bâbisqa, invocation ἁγίε Σῆργι, βοήθησον, en 609/610 (cf. ibid.). Enfin, n° 310, la fameuse « trilinguis Zebedaea », datée de septembre 511 et conservée au Musée du Cinquantenaire, à Bruxelles (cf. ibid.; DEVREESSE, p. 167).

¹⁰ N° 274, à Mou'allag, un martyrium de S. Dométius (lecture incertaine); cf. DEVREESSE, op. c., p. 166. N° 589, à Kfar 'Aroûq, borne d'asile du sanc-

deux bornes d'asile d'un sanctuaire de S. Étienne¹ et deux mentions de l'οἶκος et du monastère d'un S. Barapsabbas qu'il n'est pas facile d'identifier². Une épigramme en dix vers, du v^e-vi^e siècle, trouvée dans les ruines d'Anasartha-Théodoroupolis, rappelle l'érection, par le « clarissime » Silvain, d'une église consacrée à des martyrs anonymes : Μάρτυσιν εὐόμοιςι πολόλλιτον ἄνθετο νηῶμ³ ... Sur des linteaux, quatre inscriptions, datées respectivement de 418, 502, 504/505 et 553/554, attestent le culte des SS. Paul et Moïse, à Dâr Qîta⁴, de S. Jean (apparemment le Baptiste), à Abouddouhour⁵, d'un S. Achée ou Zachée, à Kafr Nabo (Κατρεναβον⁶), et

tuaire des SS. Eias (?), André (sans doute le martyr d'Antioche ; cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 193-194) et Dométius, en 521/522 ; cf. DEVRESSE, p. 174. N° 608. à Kefr Finšé, invocation à la Sainte Vierge et à S. Dométius ; cf. *ibid.*, note 12.

¹ N°s 618 et 620. à Djouwânlyé, milieu du vi^e siècle. Cf. St. WITKOWSKI, dans *Mélanges Maspéro*, t. II, 1 (Le Caire, 1934), p. 187 ; DEVRESSE, p. 173.

² N°s 271 et 272, à Mou'allaq. Le n° 271 permet de fixer la date assez tardive de l'église : 606/607. Il débute par le cryptogramme ΧΜΓ (voir ci-devant, note 9), et semble attribuer la construction aux archanges : ἐκτίσθη [ὁ οἶκος οὗτος] τοῦ ἁγίου Βαραπαββά διὰ [τῶν ...] λαμπροτάτων [ἀρχαγγ(??)έλων. Mgr Devreesse, op. c., p. 166, appelle ce sanctuaire « église des archanges » ; il considère sans doute « S. Cyriaque » comme le patron du monastère (n° 272), mais non de l'église. — Barhadbešabā (Barhabsabā. Barapsabbas) signifie « fils du dimanche » et correspond au grec Κυριακός. On serait donc tenté d'identifier notre saint au titulaire des églises Saint-Cyriaque d'Édesse (DELEHAYE, *Origines*, p. 213), de Constantinople (*ibid.*, p. 239). d'Arnas (G. L. BELL, dans M. VAN BERCHEN et J. SZRZYGOWSKI, *Amida* [Heidelberg, 1910], p. 243), c'est-à-dire, sauf erreur, au martyr Cyriaque de Nicomédie (*Comm. marty. rom.*, p. 129) ou à son homonyme de Carrhes (*Anal. Boll.*, t. XXVII, p. 180). Mais les calendriers et martyrologes syriaques connaissent au moins deux autres saints Barhadbešabā (*Patr. Or.*, t. X, p. 75 ; *Anal. Boll.*, t. c., pp. 177, 188 ; t. XLIII, pp. 276, 298).

³ N° 297 ; cf. p. 382. Voir aussi DEVRESSE, op. c., p. 163 ; R. MOUTERDE et A. POIDEBARD, *Le Limes de Chalcis* (Paris, 1945), p. 193-194 ; L. ROBERT, *Hellenica*, t. IV (Paris, 1948), p. 136-137.

⁴ N° 535. Cf. DEVRESSE, p. 173. L'inscription εὐχὴ Παύλου καὶ Μωσῆ σημαίνει que l'église a été élevée en exécution d'un vœu aux « saints » Paul et Moïse et en leur honneur. L'interprétation ne nous paraît pas incontestable. Le S. Paul pourrait être, plutôt que l'apôtre, le martyr d'Antioche Paul ou Paulin ; cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 193-194.

⁵ N° 553. Cf. DEVRESSE, p. 165.

⁶ N° 378. Cf. DEVRESSE, p. 174. Le martyrologe syriaque mentionne au 3 octobre un S. Zachée à Antioche (*Act. SS.*, Nov. t. II, 1, p. [LXI]) ; c'était le patron d'une église de la ville (DELEHAYE, *Origines*, p. 203 ; DEVRESSE, p. 111).

de S. Georges, à Mou'allaq¹. Enfin, à Qalb Lauzé, dans le mur sud de la basilique du VI^e siècle, les noms gravés des archanges Michel et Gabriel signifient peut-être que l'église leur était dédiée².

L'enquête aérienne et archéologique menée par les Pères R. Mouterde et A. Poidebard pour reconnaître, en haute Syrie romaine, *Le Limes de Chalcis*³, a fourni aux deux auteurs une belle moisson d'inscriptions inédites, parmi lesquelles nous relevons, à la suite du P. Peeters⁴: 1^o l'éloge⁵ d'une princesse Maouia, fondatrice d'un martyrium élevé en 425 hors les murs d'Anasartha en l'honneur du martyr local S. Thomas⁶; 2^o les noms d'Élie et de S. Paphnuce, gravés en 535/536 sur un linteau à Dreyb el-Wâwi⁷ et qui désignent peut-être deux martyrs, titulaires d'un oratoire aménagé dans les ruines du fortin⁸. A Rafniyé (*Rofanea*), un fragment de linteau mentionne un *μητᾶτον τοῦ ἁγίου Σεργίου μάρτυρος*⁹.

Les fouilles belges d'Apamée, dirigées par M. F. Mayence, ont fourni trois inscriptions particulièrement intéressantes pour les hagiographes. Le P. Delehayé en a publié le texte¹⁰ avec un commentaire qui en souligne l'intérêt et vise à préciser l'identité des saints nommés dans ces listes de reliques¹¹. Il s'agit d'abord des martyrs Cosme et Damien « et de différents saints », ensuite de S. Théodore « et de différents saints », enfin des SS. Jude et D... (groupe inconnu d'ailleurs), de S. Callinique, de S. Jean le soldat et des Quarante martyrs. Mgr De Bruyne¹² et Mgr Devreesse¹³ ont reproduit les trois inscriptions. M. Lassus ne rapporte que la troisième et en la tronquant des trois premiers mots; mais il y joint

¹ N° 276. Cf. DEVRESSE, p. 166.

² N° 632.

³ Paris, 1945 (= *Bibliothèque archéologique et historique*, t. XXXVIII); cf. ci-dessus, p. 100, note 3.

⁴ *Anal. Boll.*, t. LXIII, p. 259-260. Cf. J. et L. ROBERT, dans *Revue des Études grecques*, t. LIX-LX, p. 357-359.

⁵ N° 20, p. 194-195.

⁶ Inconnu d'ailleurs, mais infiniment plus probable que l'apôtre homonyme.

⁷ N° 35, p. 205-206; + *ΗΑΙΛΕ Ο ΑΓΙΟΣ ΠΑΦΝΟΥΤΙΣ*.

⁸ Le premier nom pourrait être celui du prophète Élie, dont le culte était populaire en Syrie. Voir ci-après, pp. 103, 106, 108.

⁹ *Le Limes de Chalcis*, p. 31. Voir ci-dessous, p. 115.

¹⁰ *Anal. Boll.*, t. LIII (1935), p. 238. Fac-similé de la première de ces inscriptions dans le rapport de M. Mayence sur *La quatrième campagne de fouilles à Apamée*, dans *L'Antiquité classique*, t. IV (1935), pl. xx.

¹¹ T. c., p. 237-244: *Les reliquaires d'Apamée*.

¹² Dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. XIII (1936), pp. 334, 336.

¹³ *Le Patriarcat d'Antioche*, p. 181, notes 8 et 10.

une utile série de références concernant l'huile des martyrs et l'usage qu'on en faisait dans l'antiquité chrétienne ¹.

Sans quitter la Syrie Seconde, nous rencontrons à Ḥama (l'ancienne Épiphanie) un refuge ou asile de la Vierge et des SS. Cosme et Damien ², à Umm el-Ḥalaḥil une caserne de passage ou *ξενεών* de S. Théodore ³, à I' dǧāz une église dédiée aux Apôtres ⁴, à Fa'loul une chapelle des Archanges datée de 526/527 ⁵, à Bourdj, un *μητᾶτον* ⁶ de l'archange Michel et de S. Longin le centurion ⁷, enfin à Anderfn (*Androna*) deux églises jumelles, peut-être consacrées l'une à S. Michel et l'autre à S. Gabriel, ainsi qu'une invocation à S. Théodore ⁸. A Ḥaraké, la restitution des noms de S. Domninus et de S. Théophile dans un fragment d'inscription ⁹ est trop incertaine pour qu'il soit prudent d'en faire état. Près du pont de Baït es-seiḥ, encastree dans le mur du café, une inscription provenant d'un *οἶκος τοῦ ἀγίου Σεργίου* invoque la protection du saint sur les Augustes ¹⁰.

¹ *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, p. 164. L'auteur semble croire que les trois grands reliquaires de marbre proviennent de la synagogue transformée en basilique chrétienne. En réalité, le dernier a été découvert dans une autre basilique, celle de l'est.

² DEVRESSE, *Patriarcat d'Antioche*, p. 182, d'après W. K. PRENTICE, *Greek and Latin Inscriptions* (New-York, 1908), n° 350, p. 276-277.

³ J. LASSUS, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama* (Damas, 1935), n° 31, p. 67.

⁴ DEVRESSE, op. c., p. 187, d'après *Syria* (Princeton Expeditions), Division III B: *Greek and Latin Inscriptions*, by W. K. PRENTICE (Leyde, 1922), n° 1006-1013, p. 86-91. Cf. Division II B: *Architecture*, by H. C. BUTLER (Leyde, 1920), p. 84-87. Le patronage des Apôtres se déduit d'une série d'invocations commençant par les mots *ἐχαὶ ἀποστόλων*; le n° 1006 est daté de l'époque où Arcadius était César (385-395).

⁵ DEVRESSE, p. 186, d'après *Syria* (Princeton), II B, p. 95-100; III B, n° 1050. Le n° 1052 est une invocation à l'archange Gabriel.

⁶ Prentice n'a pas reconnu ce terme militaire (*lat. metatrum*), qui désigne un logement, un cantonnement. Il le corrige à tort en *μετὰ τῶν*.

⁷ DEVRESSE, p. 185, d'après *Syria* (Princeton), II B, p. 103-104; III B, n° 1058. L'inscription est gravée sur un linteau à l'entrée d'une tour construite en juillet 526.

⁸ DEVRESSE, p. 184, note 10, d'après *Syria* (Princeton), II B, p. 57-58; III B, n° 920-921 et 926.

⁹ *Syria* (Princeton), III B, n° 1033.

¹⁰ R. MOUTERDE, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. XI (1926), p. 366, complétant la lecture du premier éditeur (M. LIDZBARSKI, dans *Ephemera für semitische Epigraphik*, t. III, 1909-1915, p. 182-183 et fig. 22).

III. LA PROVINCE D'ARABIE.

La province romaine d'Arabie s'étendait sur tout le pays à l'est du Jourdain, excepté la partie la plus méridionale, rattachée à la Palestine vers le milieu du iv^e siècle. Elle comprenait notamment, en partant du nord, la Trachonitide ou Ledjā, puis l'Auranitide ou Hauran, plus à l'ouest la Batanée, enfin au sud l'Ammonitide. Les antiquités chrétiennes de ces différentes régions ont été signalées par Mgr Devreesse dans un mémoire de 1942 que nous avons déjà cité¹ et qui a été repris, en 1945, dans le grand ouvrage du même savant sur *Le Patriarcat d'Antioche*².

Dans la Trachonitide (anciens diocèses de Constantia, Phaena et Zorava) il faut d'abord souligner, avec Mgr Devreesse³, la popularité du culte de S. Élie, attestée par de nombreuses inscriptions : à Deir ed-Djouwani⁴, à Djadj⁵, à Djediyé⁶, à Nadjrān⁷ et à Ezra' (Zorava⁸). Cette dernière, datée de 542 (et non 512, d'après la lecture fautive de Waddington), a été republiée deux fois par M. J. Lassus : d'abord en appendice à son étude archéologique sur *Deux églises cruciformes du Hauran*⁹, puis dans son ouvrage déjà cité sur les *Sanctuaires chrétiens de Syrie*¹⁰.

Une autre église de Zorava fut dédiée à S. Georges en 515. L'inscription qui en rappelle la dédicace était connue depuis longtemps¹¹. M. Lassus l'a reproduite et commentée avec bonheur¹².

¹ Cf-dessus, p. 94, note 4.

² Chap. XIII, p. 208-240.

³ Dans *Vivre et penser*, t. II (= *Revue biblique*, t. LI, 1942), p. 145-146.

⁴ Invocation à Élie prophète et intercesseur. DEVREESSÉ, *Patriarcat d'Antioche*, p. 238, d'après *Syria* (Princeton), t. III A : *Greek and Latin Inscriptions*, by E. LITTMANN, D. MAGIE and D. R. STUART (Leyde, 1921), n° 801⁵.

⁵ Martyrium de S. Élie. DEVREESSÉ, *ibid.*, d'après le même recueil, n° 791.

⁶ Église (ολκος). DEVREESSÉ, *ibid.*, d'après le n° 783² du même recueil.

⁷ Église (ναός) datée de 563. DEVREESSÉ, p. 239, d'après WADDINGTON, n° 2431. Cf. BRÜNNOW, *Die Provincia Arabia*, t. III (1909), p. 355.

⁸ Église (ναός). DEVREESSÉ, p. 238, d'après WADDINGTON, n° 2497. Au linteau de la maison voisine de l'église on lit : ὁ ἄγιος Ἡλίας. WADD., n° 2503 ; LASSUS (voir note suivante), p. 43.

⁹ Dans le *Bulletin d'études orientales* de l'Institut français de Damas, t. I (1931), p. 39.

¹⁰ P. 139.

¹¹ Cf. DELEHAYE, *Sanctus* (1927), p. 148 ; *ib.*, *Origines*, pp. 86 et 209, note 7 ; F. W. DEICHMANN, dans *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, t. LIV (1939), p. 117-118.

¹² *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, p. 140-142,

A Sour, au nord de Zorava, un linteau daté de 563 porte une invocation à S. Léonce¹, tandis qu'à Harrân² une inscription grecque-arabe de 567/568 rapporte la dédicace d'une église Saint-Jean-(Baptiste) par le phylarque Asaraël³.

Dans le Hauran, le culte de S. Serge était particulièrement populaire⁴. Il y serait attesté dès le milieu du IV^e siècle, si la datation du sanctuaire d'Eitha (Hît) était bien assurée⁵. L'église d'Oumm es-Sourab, dédiée aux SS. Serge et Bacchus, semble remonter à l'année 489; mais la lecture du millésime est incertaine⁶. A Bostra, au contraire, le « saint temple » (ἅγιος ναός) des martyrs Serge, Bacchus et Léonce, construit sous l'archevêque Julien, est daté très exactement de 512/513, grâce à une inscription que M. Lassus vient de rééditer⁷. L'église de Tayyibé fut achevée le 5 août 590⁸; celle de Djizé, village tout proche, ne doit pas en être distinguée, car l'inscription est identique⁹. Le μὐμώριον des SS. Serge et Bacchus à Ghazm est de 593¹⁰. Quant à l'oratoire (μάγαρον) de

¹ DEVREESE, p. 240, d'après Syria (Princeton), t. III A, p. 426, n° 797^a. Dans sa liste des inscriptions datées, p. 314, Mgr Devreesse attribue ce linteau à l'année 458 de notre ère; il faut le rajeunir de 105 ans pour tenir compte de l'ère de Bostra. Cf. BRÜNNOW, t. c., p. 355.

² Cette localité du Ledjā ne doit pas être confondue avec son homonyme de Mésopotamie, l'ancienne ville de Carrhes en Osrhoène, où était vénéré le martyr Elpidius. DELEHAYE, *Origines*, pp. 37, 213-214; DEVREESE, p. 295-296.

³ DEVREESE, pp. 239, 243, d'après WADDINGTON, n° 2464. Cf. BRÜNNOW, l. c. Selon H. C. Butler, *Early Churches in Syria* (Princeton, 1929), p. 253, le titulaire serait l'apôtre Jean.

⁴ Cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 210; DEVREESE, *Patriarcat d'Antioche*, p. 339; BUTLER, l. c.

⁵ 354, d'après WADDINGTON, n° 2124, et DEVREESE, p. 230. Mais M. Honigmann exprime de prudentes réserves: *The Patriarchate of Antioch, dans Traditio*, t. V (New-York, 1947), p. 159. Cf. BRÜNNOW, t. c., p. 305-306.

⁶ DEVREESE, p. 233, d'après Syria (Princeton), t. II A (Leyde, 1919), p. 95-99. Voir l'inscription n° 51 au t. III A, p. 57-58.

⁷ *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, p. 140. Cf. DEVREESE, p. 227, d'après WADDINGTON, n° 1915; BRÜNNOW, t. c., p. 350.

⁸ DEVREESE, p. 237, d'après R. DUSSAUD et F. MACLER, dans *Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires*, t. X (Paris, 1902), p. 693, n° 155. Cf. BRÜNNOW, t. c., p. 357.

⁹ DEVREESE, p. 229, d'après SAVIGNAC et ABEL, dans *Revue biblique*, N. S., t. II (1905), p. 598, n° 6; et Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, t. VII (Paris, 1906), p. 179.

¹⁰ DEVREESE, p. 230, d'après Syria (Princeton), t. III A, p. 278, n° 619.

Kafer, l'inscription qui le mentionne ne précise pas l'époque de son érection¹. L'invocation au « Dieu des SS. Serge et Bacchus² » en faveur du monastère de Deir en-Naṣrānī n'est pas datée non plus³.

Les sanctuaires de S. Georges ne sont guère moins nombreux⁴. On en signale notamment à Nakhité, en 623, et à Sawit il-Khidr⁵. Le plus ancien, celui de Saccaea (Shaqqa), remonterait à 354-357, si la date fournie par l'inscription Wadd. 2158 était solidement établie⁶. Une des six églises découvertes à il-Umta'f'yeh (il-Oumm-t'iyyé) était peut-être consacrée aux SS. Georges et Jean⁷. A Ghariyé-Garbié, un linteau porte le nom de S. Georges et la date de 453 (ère de Bostra), 6^e indiction⁸. En avril 652, on posait les fondations d'un sanctuaire de S. Georges à Kafer⁹. Sama ou Saméh possédait un monastère de 624/625, où l'inscription d'un linteau appelle au secours « le Seigneur, Dieu de S. Georges¹⁰ ».

Toujours dans le Hauran, nous trouvons à Bostra une église

¹ DEVREESE, p. 231, d'après M. DUNAND, dans *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, t. II (Paris, 1939), p. 559, n° 245. L'inscription a été reproduite et commentée par M. R. Aigrain dans *Miscellanea G. de Jerphanion* (= *Orientalia christiana periodica*, t. XIII, 1947), p. 22-24.

² DEVREESE, p. 229, d'après DUSSAUD et MACLER, t. c., p. 659, n° 48 (*Γεωργίου καὶ Σεργίου*). Lecture corrigée dès 1921 dans *Syria* (Princeton), t. III A, p. 333-334, n° 722 (*Σεργίου καὶ Βάκχου*). Les deux premières lettres ωθ ne marquent pas la date (809 de l'ère des Séleucides = 497 ap. J.-C.), mais forment le début de l'invocation ὁ Θεός ...

³ C'est sans doute par distraction que Mgr Devreesse indique à 'Amra un sanctuaire de S. Serge. L'inscription à laquelle il renvoie, WADDINGTON 2092, porte le nom de S. Georges.

⁴ Cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 209, note 7; DEVREESE, p. 338; BUTLER, l. c.

⁵ DEVREESE, pp. 232, 234.

⁶ DEVREESE, p. 235. Cf. HONIGMANN, l. c.; BRÜNNOW, l. c.

⁷ DEVREESE, p. 233, d'après *Syria* (Princeton), t. II A, p. 93-94. L'inscription n° 40 (ibid., t. III A, p. 53-54) porte les mots ΚΝΙΕΘΙ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΙΩΑΝΟΥ, qui avaient d'abord été interprétés comme un mémorial de deux défunts : μνησθῆ Γεωργίου καὶ Ἰωάννου. Mais l'orientaliste Littmann a suggéré de reconnaître dans le grec κνισθῆ l'arabe *kenisal*, « église ».

⁸ C'est-à-dire de l'été 558, et non du 22 mars de cette année. DEVREESE, p. 229, d'après R. DUSSAUD et F. MACLER, *Voyage archéologique au Sadj et dans le Djebel ed-Drâz* (Paris, 1901), p. 206, n° 100. Cf. BRÜNNOW, t. c., p. 354.

⁹ DEVREESE, p. 231, d'après BRÜNNOW, t. c., p. 360.

¹⁰ DEVREESE, p. 234, d'après *Syria* (Princeton), t. III A, p. 44-45, n° 24-25.

Saint-Job¹ et un oratoire de S. Ciryque², à Saccaea (Shaqqa), à Dionysias (Souweidā³) et à Djizé⁴ une église Saint-Théodore. Le prophète Élie, dont nous avons noté la vogue dans le Ledjā, avait aussi ses dévots dans la région voisine, notamment à Sala⁵, tandis que son disciple S. Élisée semble avoir été vénéré à Nakhité⁶. L'inscription de Bosana (Bousân), où « Chostè, femme d'Inos le martyr », rappelle les offrandes qu'elle a faites « à la maison de prière », paraît étrange ; on voudrait qu'un fac-similé permit d'en vérifier la lecture⁷. A Doroa (Dour), un sanctuaire de S. Léonce est daté de 565⁸. Vers l'an 600⁹, les archanges Michel et Gabriel sont nommés sur un linteau, à Ghariyé-Garbié, peut-être en qualité de patrons d'une chapelle¹⁰. A Oumm el-Djimâl, quatre inscriptions sur les quatre côtés d'une tour mentionnent respectivement les archanges Gabriel, Raphaël, Michel et Ouriel¹¹.

Située à l'ouest de la Trachonitide et de l'Auranitide, la Batanée¹² comprenait les diocèses d'Adraa (auj. Der'a), d'Aere (Ἐρεν, Şana-

¹ DEVRESSE, p. 228, d'après WADD. 1916 a, EWING n° 175 (dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1895, p. 350) et BRÜNNOW, t. c., p. 351.

² DEVRESSE, p. 228 ; cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 209, note 8.

³ DEVRESSE, pp. 235 et 236 ; cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 209, note 10.

⁴ DEVRESSE, p. 229, d'après SAVIGNAC et ABEL, dans *Revue biblique*, 1905, p. 597.

⁵ DEVRESSE, p. 234, d'après DUSSAUD et MACLER, *Voyage* cité, p. 159, n° 27. Cf. BRÜNNOW, t. c., p. 354. Le sanctuaire (εὐκτήριον), daté de 547, était dédié à S. Élie et à un autre saint dont le nom a disparu, la pierre étant brisée à droite. — La chapelle Saint-Élie, à 'Ormân, qui aurait été dédiée en 668 (DEVRESSE, p. 233, d'après DUSSAUD et MACLER, *Voyage* cité, p. 166, et *Syria-Princeton*, t. III A, p. 316, n° 686), n'a jamais existé : elle est née d'une confusion avec l'oratoire de Nadjrân, dans le Ledjā, signalé plus haut.

⁶ DEVRESSE, p. 232, d'après WADD. 2412 m. La pierre, datée de 623, porte ἀγίου Ἑλισίου, « S. Élisyas ». Cf. BRÜNNOW, t. c., p. 359.

⁷ DEVRESSE, p. 211, note 3, et p. 228, d'après WADD. 2249. Une autre inscription de Bousân, datée de 573, semble mentionner un sanctuaire de S. Théodore : WADD. 2250, corrigé par BRÜNNOW, t. c., p. 356.

⁸ DEVRESSE, p. 229 ; cf. BRÜNNOW, t. c., p. 355 ; DELEHAYE, *Origines*, p. 209, note 11.

⁹ Le dernier chiffre du millésime υ'ε', soit 495 de l'ère de Bostra, n'est pas certain.

¹⁰ DEVRESSE, p. 230, d'après DUSSAUD-MACLER, *Voyage* cité, p. 206, n° 99. Cf. BRÜNNOW, p. 358.

¹¹ DEVRESSE, p. 233, d'après *Syria* (Princeton), III A, n° 245-248.

¹² Cf. DUSSAUD, *Topographie hist. de la Syrie*, p. 323-346,

mein), de Névé (Nawá) et de Néapolis. Mgr Devreesse identifie ce dernier siège avec Carnéas, la cité du saint homme Job, d'après Égérie¹, et avec la bourgade moderne de Khirbet en-Nilé². Les inscriptions hagiographiques grecques sont beaucoup moins nombreuses dans ce district que dans les autres régions de la province d'Arabie. Nous n'en connaissons que trois.

A Sheikh Miskîn, sous l'épiscopat d'un évêque Thomas, fut commencé un sanctuaire de S. Michel³. A Raḥam, une des *Nouvelles inscriptions* publiées par M. Dunand nous apprend qu'un martyrium de S. Serge fut fondé en l'an 412 de la province, 11^e indiction, c'est-à-dire en 517 de notre ère⁴. A Şanamein, « sous Blarios évêque, a été placé le fondement de Saint-Macaire⁵ ».

Il nous reste à parcourir l'Ammonitide (Belqā), à laquelle on peut rattacher le district de Gérasa. Cette région, la plus méridionale de la province d'Arabie, se divisait du nord au sud en quatre diocèses : Gérasa (Jerash), Philadelphie (l'actuelle 'Ammān), Esbous (Ḥesbān) et Médaba (Mādabā). Philadelphie et Esbous n'ont rien fourni à notre enquête.

A Gérasa, on ne connaissait naguère que deux églises : celle des saints prophètes, apôtres et martyrs, consacrée en 464/465⁶, et Saint-Théodore, achevé en 496⁷. Les fouilles anglo-américaines de 1930-1934 ont permis d'en repérer huit ou dix autres⁸. Quatre d'entre elles attestent par leur vocable la dévotion envers les saints :

¹ Cf. DELEHAYE, *Origines*, p. 84-85.

² M. E. Honigmann, *Le Synekdomos d'Hiéroklès* (Bruxelles, 1939), p. 44, n° 722, 10, préfère localiser Néapolis à Siēm (Σέλαιμα).

³ DEVREESE, p. 215, d'après Ch. Fossey, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XXI (1897), p. 52, n° 48.

⁴ DEVREESE, p. 226, d'après M. DUNAND, dans *Mélanges... Dussaud*, t. c., p. 571, n° 290.

⁵ DEVREESE, p. 225, note 3, d'après M. ABEL, dans *Oriens christianus*, t. V (1905), p. 224.

⁶ DELEHAYE, *Origines*, p. 184 ; C. B. WELLES, dans C. H. KRAELING, *Gerasa, City of the Decapolis* (New Haven, 1938), p. 476, n° 298 ; DEVREESE, dans *Vivre et penser*, t. c., p. 126 ; id., *Patriarcat d'Antioche*, p. 223 ; LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, p. 140, n° 5.

⁷ Année 559 de l'ère de Pompée. *Suppl. epigr. graecum*, t. VII, p. 162, n° 865 a ; WELLES, n° 300.

⁸ Voir J. W. CROWFOOT, *Churches at Jerash*, Londres, 1931 ; et le splendide ouvrage collectif publié sous la direction de C. H. Kraeling : *Gerasa, City of the Decapolis*, New Haven, 1938. Cf. DEVREESE, l. c.

le ναός τοῦ ἁγίου Γεωργίου, dont la mosaïque est de 529/530¹; l'εὐκτήριον du Précurseur, daté de 531²; celui des SS. Cosme et Damien, qui fut orné de mosaïque en 533³; enfin l'οἶκος consacré par l'évêque Anastase aux SS. Pierre et Paul, « chefs de file des disciples », μαθηταῖς πρωτοστάταις⁴. Une invocation au « Seigneur, Dieu de saint⁵ Cosme et Damien », rappelle les libéralités du tribun Dagisthée, général sous Justinien⁶. Elle a été republiée deux fois par M. Otto Fiebiger⁷.

Mâdabā, rendu célèbre par la découverte, en 1896, d'une précieuse carte-mosaïque du VI^e siècle, avait une douzaine d'églises⁸. Le ἄγιος τόπος des SS. Apôtres fut achevé en 578/579, sous l'épiscopat de Serge⁹. L'Élianie, ou sanctuaire du prophète Élie, entrepris par le même Serge en 595/596, fut terminé en 607/608¹⁰.

Non loin de Mâdabā, à el-Mehayet, dans un oratoire achevé sous l'évêque Jean — probablement en 617 ou 632 —, une inscription en mosaïque invoque d'abord « le Dieu de S. Lot et de S. Procope », puis « le Dieu des saints martyrs¹¹ ». Dans une autre inscription¹², trois dévotes demandent directement à S. Lot d'agréer leur prière¹³.

Bruzelles.

François HALKIN, S. J.

¹ WELLES, n° 309. Invocation à S. Georges, *ibid.*, n° 317.

² *Ibid.*, n° 306. Cf. LASSUS, l. c., n° 4.

³ WELLES, n° 314.

⁴ *Ibid.*, n° 327.

⁵ τοῦ ἁγίου, au sing.

⁶ *Ibid.*, n° 311.

⁷ *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. LXIV (1941), p. 99; *Denkschriften de l'Académie de Vienne*, t. LXXII, 2 (1944), p. 15.

⁸ DEVRESSE, *Patriarcat d'Antioche*, p. 220, note 6, d'après H. VINCENT, dans *Revue biblique*, t. XI (1902), p. 599.

⁹ VINCENT, t. c., p. 426-428. Cf. BRÜNNOW, t. c., p. 356.

¹⁰ DEVRESSE, p. 220, d'après P.-M. SÉJOURNÉ, dans *Revue biblique*, t. VI (1897), p. 648-657. Cf. BRÜNNOW, p. 357-358.

¹¹ DEVRESSE, p. 221-222, d'après P. LEMAIRE, dans *Revue biblique*, t. XLIII (1934), p. 394-401. Cf. *Suppl. epigr. graec.*, t. VIII, n° 336, et *Anal. Boll.*, t. LIX, p. 307.

¹² *Suppl. epigr. graec.*, t. c., n° 337; *Anal. Boll.*, l. c.

¹³ La suite de cet article paraîtra, s'il plaît à Dieu, dans le tome LXIX des *Analecta Bollandiana*.

A PROPOS DE SAINT SERGE

AVIATION ET ÉPIGRAPHIE

L'aviateur et l'hagiographe penchés sur un même texte? — La rencontre est possible et fructueuse, comme l'affirmait le R. P. Paul Peeters, à propos de recherches récentes sur le *limes* de Syrie¹. En effet, la plupart des Actes de martyrs contiennent des indications topographiques et archéologiques, dont l'exactitude peut être contrôlée par la prospection aérienne: des procédés qui lui sont propres, calculs rapides des distances, photographie de restes enfouis au sol, vue cavalière de toute une contrée, peuvent soudain ranimer la description la plus terne d'un paysage, parfois confirmer (ou infirmer) la valeur d'un document.

La Passion de S. Serge, l'illustre martyr de l'Euphratésie, a déjà reçu quelque lumière de l'enquête géographique menée depuis quarante ans sur les confins du désert de Syrie.

Une des étapes du condamné fut, suivant les Actes, un *castrum*, sis entre Soura sur l'Euphrate et Roṣāfa, à égale distance (dix milles romains) des deux localités; les Actes grecs le nomment ἡ Τετραπυργία² et la traduction latine *Tetrapyrgium*. Alois Musil a déjà localisé ce poste à Qṣeyr as-Sélé, situé exactement à 15 km. (10 milles romains) au nord de Soura, l'actuel Souriya³. Restait à vérifier la destination première des ruines ainsi désignées et à reconnaître leur âge. La prospection aérienne, suivie de relevés au sol, nous apporte le plan et les dimensions du poste (pl. II). C'est bien le fortin, mesurant 36 m. sur 37, flanqué à chaque angle d'une grosse tour ronde de 12 m. de diamètre, qu'évoque le

¹ *Anal. Boll.*, t. LII (1934), p. 370-374: recension de *La trace de Rome*.

² *Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi* (BHG. 1624), § 23: *Anal. Boll.*, t. XIV (1895), p. 391, l. 10 ss. Cf. *Comm. martyr. rom.* (1940), p. 439.

³ A. MUSIL, *Palmyrena* (New-York 1928), p. 263-264, qui résume *Acta SS.*, Oct. t. III, p. 833-883.

nom grec, puis latin, de *Tetrapyrgium* ; il s'élève au milieu du côté nord d'une plate-forme carrée, dont les quatre côtés, longs de 200 m., sont bordés d'un double mur d'enceinte¹. On reconnaît le type des nouveaux *castra*, distants seulement de 10 milles, qui furent construits à la fin du III^e siècle, principalement sur la *Via Diocletiana*, entre Damas, Palmyre et l'Euphrate² ; le *Tetrapyrgium* a dû être construit bien peu avant le règne de « l'empereur Maximien³ » — très probablement Maximin Daza, qui détenait la Syrie au temps du martyre.

Le martyrium contenant les reliques majeures de S. Serge fut construit à Roṣāfa, où il aurait été décapité⁴. Le sanctuaire devint bientôt, au témoignage de Sévère d'Antioche, le grand centre de pèlerinage des tribus qui nomadisaient au sud de l'Euphrate⁵, et la cité reçut le nom de Sergiopolis. Ses ruines, telles qu'on les voit d'avion (pl. III), sont imposantes⁶. La nouvelle enceinte, dont Justinien l'entoura, dresse encore ses murs d'albâtre ; le grand couvent et plusieurs basiliques sont reconnaissables. Les restes de bassins et de barrages que l'on aperçoit dans la steppe, à l'ouest de la ville, expliquent comment pareille agglomération humaine a pu vivre dans un site aujourd'hui absolument aride : les eaux de pluie d'un large bassin fluvial, attirées près de la ville, captées, décantées, se déversaient dans les fameuses citernes, comparables à des basiliques souterraines ; on a calculé que la capacité totale des citernes de Roṣāfa (30.000 mètres cubes) permettait de livrer chaque jour plus de 20 litres d'eau potable à 6.000 personnes, habitants et pèlerins⁷.

Au premier plan de la vue aérienne, devant la porte nord, on

¹ A. POIDEBARD, *La trace de Rome dans le désert de Syrie* (1934), pp. 74, 83 et pl. LXXVIII.

² R. MOUTERDE et A. POIDEBARD, *Le Limes de Chalcis* (1944), p. 80, renvoyant à *La trace de Rome*, pl. XXXIX, XLI, LXXVII, LXXVIII.

³ *Anal. Boll.*, t. XIV, p. 375, n. 6.

⁴ C'est par erreur qu'en 570 environ Antonin de Plaisance place ce sanctuaire à *Tetrapyrgium* (GEYER, *Itineraria hierosolymitana*, p. 191) ; cf. P. PEETERS, *Anal. Boll.*, t. XLV (1927), p. 165.

⁵ *Patrol. Orientalis*, t. IV, p. 92-93 : « homélie » du 7 octobre 514, prononcée à Qinnésrin ; cf. M.-A. KUGENER, dans *Rivista di studi orientali*, t. I (1907), p. 585.

⁶ *Le Limes de Chalcis*, pp. 12, 129, 131 ; pl. LXXIV.

⁷ Ch. COMBIER, dans *Le Limes de Chalcis*, p. 133-134.

voit l'édifice dont une inscription nomme le maître, *Alamoundaros*. C'est là, suivant M. J. Sauvaget, le palais de l'émir ghassanide Al-Mundhir¹. Autour de cette résidence, les tentes des pèlerins nomades devaient se presser, en dehors, mais à proximité de l'enceinte qui protégeait les citadins. — Au delà des murailles, vers le sud, on aperçoit les ruines enfouies de l'agglomération arabe ; là devait s'élever un château de plaisance du calife Hicham. Au sol, tout paraît gris et uniforme ; de haut, tout se précise et se détache : les pistes caravanières poussent leurs flèches divergentes dans la steppe, gagnant Palmyre et Émèse, tandis que convergent vers les citernes les canaux qui les alimentent. Roṣāfa était une noble cité du désert.

Elle ne devait pas sa fortune à la seule célébrité de son sanctuaire. Sur la route des caravanes (qui suivait de loin, sur le plateau, la ligne de l'Euphrate), elle occupe une place comparable à celle que détient la ville parthe de Hatra, sur la voie caravanière que longe le Tigre : « Les deux villes... faisaient face à la steppe des nomades, qu'elles surveillaient². » Pour attirer les scénites à Roṣāfa, l'intérêt matériel, la commodité des échanges et l'espoir de rencontrer les grands chefs se joignaient à la piété envers leur saint protecteur.



L'aviation atteste, à sa manière, la vénération que les Syriens professaient à l'égard de S. Serge. Le témoignage de l'épigraphie est moins brillant et moins neuf. Il a déjà été recueilli par le P. H. Delehaye, parmi les preuves du culte du martyr que fournissent les historiens, les manuscrits de toutes langues et jusqu'à l'onomastique syrienne³. Reprenant l'œuvre de H. C. Butler, E. Baldwin Smith a dressé, d'après les inscriptions, la liste des sanctuaires dédiés à S. Serge (joint souvent à S. Bacchus), dans les provinces romaines de Syrie et d'Arabie⁴. Les séries établies par ces deux

¹ *Byzantion*, t. XIV (1939), p. 115-130.

² *Le Limes de Chalcis*, p. 134, renvoyant à Sir Aurel Stein, *The Ancient Trade Route past Hatra and its Roman Posts*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1941, p. 299-316.

³ *Les origines du culte des martyrs*, 1912 ; 2^e éd. (1933), p. 210-211.

⁴ *Early Churches in Syria* (1929), p. 249-250.

auteurs peuvent être complétées — d'après la seule épigraphie grecque des provinces susdites ¹ — par quelques données significatives.

En 1929, E. Baldwin Smith comptait, entre la région des villes mortes (près d'Alep) et l'extrémité sud du Gebel ed-Droûz, douze sanctuaires de S. Serge attestés par des inscriptions : ceux de Zebed, Dâr Qîta, Bâbisqa, Nawa, Slémyé, en Syrie ; El-Hît, Deir el-Qâdi, Boşr el-Harîri, Deir el-Nağrâni, Boşra, Ghaşm, Oumm es-Sourab, en Arabie. Les recherches récentes permettent d'ajouter à la liste six édifices. A Hama, l'ancienne Épiphaneia, c'est un *οἶκος τοῦ ἁγίου Σεργίου* avec invocation en faveur des Augustes ². Près de Hama, un trésor d'église, enfoui lors de quelque panique, comprend vingt et un objets, calices, hydrie, croix, ampoules, cuillers eucharistiques, etc. ; sur six d'entre eux se trouve mentionnée l'église à laquelle ils sont offerts : *τοῦ ἁγίου Σεργίου κόμης Καπροκοράων* ³. De l'Est de Hama provenait un sarcophage-reliquaire (analogue à ceux d'Apamée), long d'environ 0^m,80, sur lequel étaient sculptés deux bustes de saints, aujourd'hui martelés ; sur une autre face était gravée une inscription mentionnant les SS. « Serge » et « Abraham ⁴ ». En Arabie romaine, on doit citer le *μάγαρον* du saint à Kâfer ⁵, le *martyrion* de Raham ⁶ et le *naos* d'Eṭ-Tayibé ⁷.

On dirait que, fiers de leur œuvre, les dédicants ont fait appel, pour la désigner, aux termes les plus expressifs : *ἱερόν*, pour le plus ancien sanctuaire (El-Hît, en 354 ⁸) ; *μαρτύριον*, à Zebed en 521, à Raham et peut-être en 489 à Oumm es-Sourab ; *ἐκκλήριον*, à Slémyé ; *οἶκος*, à Hama, et *μάγαρον* (sans doute pour *μέγαρον*), à Kâfer ; *ναός* enfin, répondant à de vastes églises, à Boşra en 512/

¹ L'apport des inscriptions syriaques est négligeable ou lié à celui de l'épigraphie grecque ; cf. E. LITTMANN, dans *American Archeol. Expedition to Syria*, t. IV, n^{os} 15, 3 et 23, 1 ; *Syria* (Princeton), t. IV, B, p. 65.

² LIDZBARSKI, dans *Ephemeris f. sem. Epigraphik*, t. III, p. 182 ss., fig. 22 ; cf. *Mélanges Univ. S.-Joseph*, t. XI (1926), p. 366.

³ Ch. DIEHL, dans *Syria*, t. VII (1926), p. 105-122 ; cf. *Mél. Univ. S.-Joseph*, t. XI, p. 364 ; *Suppl. epigr. gr.*, t. VII (1934), n^{os} 88-108.

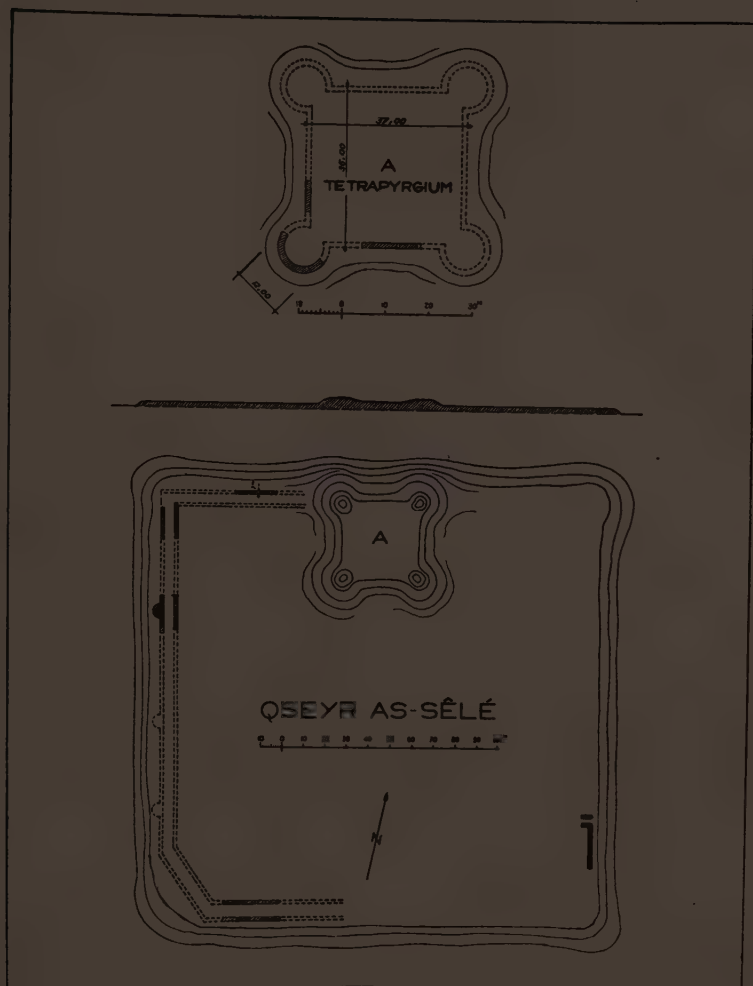
⁴ Communication de M. l'Abbé Nicolas Karam.

⁵ M. DUNAND, dans *Mélanges syriens... R. Dussaud*, t. II, p. 559, n^o 245.

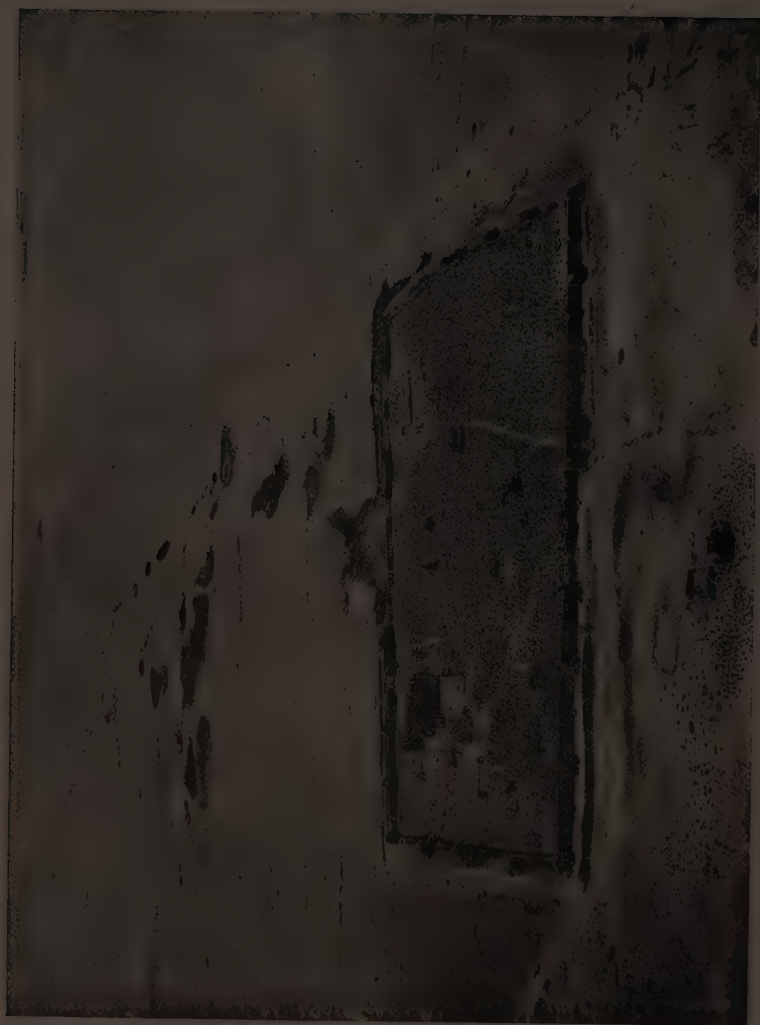
⁶ *Ibid.*, p. 570, n^o 290.

⁷ DUSSAUD et MACLER, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 291, n^o 153.

⁸ Date suspecte ; cf. E. HONIGMANN, dans *Traditio*, t. V (New-York, 1947), p. 159.



QSEYR AS-SÊLÉ — TETRAPYRGium



ROȘA-SĂRĂR
(Vue prise du nord)

513, à Boşr el-Ĥarîrî en 517, à Deir el-Qâdi et ailleurs. Des couvents — ancêtres des *Mâr Sarkîs* de la toponymie actuelle — sont placés sous la protection des saints Serge et Bacchus : Deir el-Qâdi, Deir el-Naşrânî, Oumm es-Sourab¹.

Ces sanctuaires s'enrichissent d'offrandes de valeur, présentées pour le salut des vivants ou le repos des morts. Tel le calice de l'église de Kaperkora, sur lequel on lit : *Εὐχὴ Πελαγίου Βασιανοῦ. Κεμέλιον τοῦ ἁγίου Σεργίου κόμης Κάπερκαράων*². Ce *κεμέλιον* rappelle les « joyaux », *κειμήλια*, qui suivant Procope appartenaient au sanctuaire de Roşâfa-Sergiopolis et furent ravis par Chosroès I^{er} en 540 (*De aedif.*, II, 9 ; *De bello pers.*, II, 20). Parmi les pièces de ce trésor figurait une croix d'or, présent de Justinien, que Chosroès II, au début de son règne, en 591/592, devait restituer, en y ajoutant deux ex-voto. Comme l'a montré le R. P. Paul Peeters³, le témoignage à ce sujet d'Évagrius, qui décrivait des événements récents auxquels il avait été mêlé, a été trop légèrement écarté par la critique contemporaine. Quant aux dédicaces dont le texte nous est rapporté par l'historien, elles paraissent un peu longues pour être gravées sur une croix ou une patère, mais leur style, où le souverain entre en scène et parle à la première personne, est dans la tradition des bulletins royaux de l'Assyrie et de la Perse, jusqu'aux *Res gestae divi Saporis*⁴.

La fréquence des noms de Sergios, Sergis, Sergonas, chez les chrétiens de Syrie et d'Arabie, est un signe non équivoque de la vénération dont ils entouraient le martyr. L'épigraphie, ici, est éloquente : dans le matériel recueilli en vue des *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, on trouve en 37 localités des personnages portant son nom. Il n'est pas surprenant d'en rencontrer à Roşâfa

¹ Couvents de S. Serge dans la Syrie du Nord ; cf. E. HONIGMANN, *Nordsyrische Klöster in vorarab. Zeit*, dans *Zeitschrift für Semitistik*, t. I (1922), p. 20 ss., n° 18, et E. LITTMANN, *ibid.*, pp. 186, 189-190 : couvents près de Qinnasrin et à Bâbisqa ou Dâr Qîta (?).

² Ch. DIEHL, dans *Syria*, t. VII, p. 107, n° 3 = *Suppl. epigr. gr.*, t. VII, n° 92.

³ *Anal. Boll.*, t. LXV (1947), p. 5-56.

⁴ M. SPERLING, dans *American Journal of Semitic Languages*, t. LVII et LVIII (1940 et 1941) ; cf. ROSTOVITZEFF, dans *Berytus*, t. VIII, 1 (1943), p. 17-60.

même ou à proximité de Rošâfa ; au témoignage de Sévère d'Antioche, dans l'homélie qu'il prononça en 514, à Qinnésrîn, les nomades venaient y faire profession de christianisme ; et plusieurs devaient y prendre au baptême le nom de leur protecteur¹. A Zebed, en 512, parmi les dédicants de la fameuse trilingue, figure un Σέργιος τρις, « Serge, fils et petit-fils de Serge », ainsi que des chrétiens arabes de ce nom, dont les ascendants avaient peut-être été baptisés à Rošâfa. Parmi les sédentaires, nous trouvons un prêtre Serge à Rasm el-Boûz, à Šeyḥ Sleymân, à Dâr Qîta, à Ḥoms et à Ḥîrbet et-Tîn, en Syrie ; à 'Amra, en Arabie. Un évêque de ce nom est mentionné à Rošâfa, un second à Šaqqa (Eaccea), un troisième à Medâba et Ras Siyâga ; un périodeute, à Zebed, à Šeyḥ 'Ali Qasoûn et à Slémyé ; un archimandrite, à Qaṣr el-Ḥayr el-Gharbi, et un abbé, à Mu'arribé. Un Serge, diacre, apparaît à Deir Sem'ân, un autre à Soueida ; des graveurs ou scribes portent ce nom à Brâd, à Šaqqa, à Ghariyé-Gharbiyé. A signaler encore un *μαριστριανὸς καὶ τοποτηρητής* et un *illustris* à Gerasa, un chef militaire (?) à Slémyé ; des architectes ou maçons, à Šeyḥ Sleymân, à Liftaya ; un *βουλευτής* à Kfarnabo, un *ἀργυροπράτης* à Stouma. Les personnages de ce nom se trouvent groupés à proximité des sanctuaires connus du saint ; on en compte cinq à Zebed, deux à Kaperkora, deux à Slémyé, un à Dâr Qîta ; c'est au rayonnement de nombreux *martyria*, et plus tard de basiliques pourvues de reliques, qu'on doit la grande vogue du nom de Serge aux v^e et vi^e siècles.

Le martyr avait un autre titre à la popularité. A une date — indéterminée, sauf meilleur informé — les SS. Serge et Bacchus sont classés parmi les protecteurs célestes des armées byzantines, parmi « les saints militaires par excellence, auxquels les Grecs donnaient le nom de τῶν ἁγίων μαρτύρων τῶν στρατηλατῶν² » ; les plus connus étaient les deux Théodore, Démétrius, Procope et Georges le Cavalier³. Sur les mosaïques ou les peintures, au x^e-xi^e siècle, à Saint-Luc-en-Phocide, comme dans les églises rupestres de Cappa-

¹ *Patrologia Orientalis*, t. IV, p. 92-93. Cf. M.-A. KUGENER, dans *Rivista di studi orientali*, t. I (1907), p. 584-585.

² CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De Caerim.*, app. ad lib. I : éd. de Bonn, t. I, p. 481.

³ H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires* (1909), p. 2-3.

doce, Serge et Bacchus sont représentés portant le collier ou les riches vêtements des officiers byzantins. La *Passion arménienne de saint Serge le stratélate*, éditée par le R. P. Peeters¹, rappelle encore ce caractère du martyr, s'il est bien le véritable héros de cet écrit tardif. L'épigraphie de Syrie nous le montre aussi dans son rôle de protecteur des troupes : un linteau, récemment découvert à Rafniyé (l'ancienne *Rafanea*), point stratégique important entre la côte phénicienne et l'intérieur, porte une inscription, malheureusement tronquée : *Μητάτον τοῦ ἁγίου Σεργίου* [μ]άρτυρο[ς]...². La forme des caractères date approximativement ce texte du VII^e siècle. Le « gîte d'étape du saint martyr Serge » est comparable à d'autres casernements pour les troupes de passage, auxquels présidaient les saints stratélates : tel, à Ghoûr, non loin de Rafniyé, le *μητάτον* des SS. Longin, Théodore et Georges³, ou encore le *ξερεών* de S. Théodore, à Souéida (Soada)⁴, et celui d'Oumm el-Ḥalabîl⁵.

L'aspect du stratélate était encore donné au saint sur des jetons de terre cuite ou des médaillons de bronze. On a retrouvé à Rošâfa un moule de pierre qui servait à fabriquer ces objets de dévotion. Il fut jadis présenté au très distingué collectionneur d'Alep, M. Guillaume Poche, qui le décrivait ainsi, par lettre du 6 octobre 1924 : « On y voyait d'un côté (la forme creuse de) quatre petites médailles et de l'autre côté (celle d') un médaillon plus grand, mesurant environ quatre centimètres de diamètre ; on pouvait lire tout autour l'inscription : *ΕΥΛΟΓΙΑ* (sic) *ΤΟΥ ΑΓΙΟΥΣΕΡΓΙΟΥ* et (voir) au milieu saint Serge à cheval, tenant une croix appuyée sur son épaule. »

Des indications trop sommaires ne permettent pas de proposer une date pour cette représentation. Elle n'est point sans intérêt pour l'histoire de l'art : s'il appartient à l'art copte de figurer chevauchant presque tous les saints, et même le Christ, on voit que

¹ Dans le *Mémorial des Mékhitaristes de Vienne*, Huschardzan (1911), p. 186-193.

² Signalée dans *Le Limes de Chalcis*, p. 31.

³ R. MOUTERDE, dans *Mélanges Univ. S.-Joseph*, t. XII (1927), p. 274 ; cf. *Syria*, t. IX (1928), p. 167 ; *Suppl. epigr. gr.*, t. VII, n° 110.

⁴ WADDINGTON, 2327.

⁵ J. LASSUS, *Inventaire arch. de la région au N.-E. de Hama* (1935), p. 67, n° 31.

la Syrie, si prompte jadis à représenter ses dieux à cheval, ne fut peut-être pas étrangère à l'élaboration du type du saint cavalier. Mais l'importance de cette « eulogie de S. Serge » est autre ; elle est comparable aux ampoules, aux tessères, aux médailles, que l'on rapportait des pèlerinages les plus célèbres, Saint-Ménas dans la Maréotide ou Saint-Syméon du Mont Admirable ; le *martyrium* de S. Serge n'était guère moins vénéré, puisque les pèlerins qui affluaient à Rosâfa tenaient à emporter avec eux la « bénédiction » (l'« eulogie ») du glorieux martyr.

Beyrouth.

Antoine POIDEBARD et René MOUTERDE, S. J.

ST. PETER OF ALEXANDRIA AND ARIUS

I. — THE 368 JUBILEE BOOK.

The eighteenth century saw the discovery, in a thousand-year old codex belonging to the Chapter Library at Verona, of remnants, in a Latin version, of a work or works dealing with the history of the Alexandrine church in the fourth century¹. A happy intuition of Professor C. H. Turner connected these fragments with events in Africa in 419 A.D., and with the « ecclesiastical history » which Cyril of Alexandria sent to Carthage to substantiate his account of the relation of the rights of the see of Rome to those of other churches, in answer to an enquiry from the African episcopate. Following this clue, and assuming that all the Alexandrine pieces in our codex derive from the same work, we can form some idea of the nature of Cyril's « ecclesiastical history ». It was a topical work, composed in 368 A.D., to celebrate the forty-years jubilee of Athanasius as bishop. One item in our codex is a so-called *Historia Acephala* covering the last half of the life of Athanasius. Other items concern the Alexandrine church in the persecution and at the times of Nicaea and Sardica. As Batiffol recognized², all the pieces derive from the same kind of work, polemical history cast in the form used by Athanasius himself for his historical books — a terse thread of narrative on which is strung the text of justifying documents. And as the contentings of Athanasius for the faith arose from causes operating before his episcopate, the story in this Jubilee Book started with the days of Peter and the outbreak of the great persecution. And so, though the Jubilee Book hardly merits the name of « ecclesiastical history », it was more than a chronicle of the life of Athanasius. It remained unknown to the church historians of the fifth century,

¹ See W. TELFER, *The Codex Verona LX (58)*, in *Harvard Theological Review*, XXXVI (1943), 169-246.

² *Byzantinische Zeitschrift*, X (1901), 128-143.

and missed the fortune of being bound up with the Athanasian corpus. But its existence may account for the fact that no other early Life of Athanasius came to be written. And if Cyril could find nothing better than this Jubilee Book to serve his purpose in 419, it argues an acute dearth of Christian local records at Alexandria in the early fourth century.

Now, part of the hagiography concerning Peter of Alexandria, « the seal of the martyrs », seems to draw upon a historical source. There is little reason for thinking that anything existed capable of serving such a purpose apart from the Jubilee Book. Perhaps, therefore, a study of this hagiography may add to our knowledge of what that work contained.

II. — THE PASSIO S. PETRI ¹.

Severus ibn al Moquaffa, Jacobite bishop of El-aschmounain in the late tenth century, knew two forms of a *Passio S. Petri Alexandrini*, one inclusive of the other ². The shorter *Passio* ended with the executioners breaching the outer wall of Peter's prison, to behead Peter unknown to the Christians thronging the prison courtyard. The longer form said that Peter went out at the breach, and it related further adventures, ending with Peter's solemn burial. It will be shown later that the shorter form, by not saying explicitly that Peter died in his cell, left the way open to extension by a later hagiographer who thus incorporated in the Peter-legend Alexandrine beliefs and traditions that had no place in the mind of the first author of the *Passio*. The extended form of the *Passio*, just as Severus describes it, is extant in Greek ³, and was clearly completed

¹ Called *Acta Petri* by some writers.

² *Patrologia Orientalis*, I, 396-397 (History of the Patriarchs of Alexandria). Cod. Vat. Copt. 62, contemporary with Severus, contains a Coptic version of the longer *Passio* (BHO. 932) and a legendary *Vita S. Petri Alexandrini*, of which Severus interpolates the substance into his summary of the *Passio* (See H. HYVERNAT, *Actes des martyrs de l'Égypte*, 1886). No copy of the shorter *Passio* survives in any of the languages of Egypt. The Coptic and Arabic Synaxaries resume the longer *Passio*.

³ BHO. 1502. Edited by J. VITEAU, *Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia* (1897). The Greek *Passio* published by F. Combeffis (BHO. 1503), together with an old Latin version, in *Illustrium Christi martyrum lecti triumphum* (1660), is merely a metaphorical of Viteau's *Passio*.

some while before the Saracen invasion of 642 A.D. A very literal Syriac translation exists in a manuscript of the seventh century¹. The original Greek may therefore be assigned with some confidence to the sixth century. There is so marked a change of ideas between the shorter *Passio* and its extension as to justify the attribution of a fifth century origin to the former. Justinian cites the *Passio* in one of its forms in his *Tractate against Origen*² (540 A.D.). The passage accuses Origen of causing divisions in the church « until this day ».

While no copy of the unextended *Passio* is now extant in Greek, a Latin version survives and is printed by Surius³. This seems in fact to be the sole representative of the original unextended text. On the other hand, there are reasons for thinking that in the earlier part of his work the extensor adopted the text of the original with a minimum of rewriting. One reason is that throughout the part covering the shorter *Passio* the only epithet applied to Peter is *μακάριος*, whereas afterwards all the usual epithets and titles common to Greek hagiography from the sixth century are in evidence⁴. A second is that, while it is unlikely that Justinian's citation was made from the extended *Passio*⁵, it is word for word identical with the text of Viteau. Furthermore, the Surius *Passio* must have been made from a Greek text substantially identical with the first part of the text of Viteau. This appears not only in verbal correspond-

¹ BHO. 930. The codex is MS. add. 17173, British Museum. It is published in Father Bedjan's *Acta Martyrum et Sanctorum*, V, 543-561 (see *Analecta Bollandiana*, XIX, 12-13). The Greek longer *Passio* exists in MSS. of the 10th century (see A. EHRLHARD, *Ueberlieferung u. Bestand der hagiographischen Literatur der griechischen Kirche*, I, 477, 499).

² *Adv. Origenis errores tractatus ad Mennam*, MIGNE, P.G., 86, 961 c-d, citing BHG. 1502, VITEAU, 69-75.

³ BHL. 6696, under 25 November in L. SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*. Surius supposed it to be the version of Anastasius Bibliothecarius, and some older writers refer to it under his name.

⁴ *Μακάριος* is applied in this part of the *Passio* also to Heraclas and Demetrius and the confessor bishops. For the use of these epithets, see H. DELEHAYE, *Sanctus* (1927), esp. pp. 45, 69, 72. The exclusive use of *μακάριος* agrees with a 5th century origin for the shorter *Passio*.

⁵ H. DELEHAYE, *Origines du culte des martyrs* (1930), 220, mentions a papyrus calendar of commemorations in Egypt compiled in 535-536 A. D. The work of the extensor belongs roughly to the next stage of the synaxary movement, when its success was leading to a demand for popular hagiography.

ence but also in the manner in which the Latin versionist misunderstands or diverges from his original ¹. He had a strong polemical interest in Arianism, and supposes that Arius was already in secret heresy when Peter excommunicated him, by divine inspiration, prophetically. On the other hand, he is so innocent of any knowledge of the Meletian schism that he takes Meletius to be the name of the tribune charged with Peter's execution ². He does not shrink from giving touches of his own to the story, where that may improve it as anti-Arian polemic ³. The liveliness of the polemical interest suggests the antiquity of this Latin version. The suggestion is confirmed by other considerations.

The Passio in Surius ends by naming 1 September as the *natale* of St. Peter of Alexandria. This is no doubt incorrect, but it corresponds with an entry in a small group of eighth century Gaulish calendars ⁴. The observance in question was ousted as the diffusion of the Bedan calendar spread the commemoration of St. Peter of Alexandria on 25 November. Ado took the latter date from Florus ⁵ and composed a lection for it ⁶, of which the first part is summarized from the Surius Passio, while the rest is a résumé of the continuation in the longer Passio, made rather carelessly, it would

¹ Where, in Viteau, the rent tunic of the Boy Christ symbolizes the schism abetted at its inception by Arius, the Latin versionist, supposing Arius to be already heretical, wrests the sense, changing the accusation to *quia separavit a me populum meum... et nunc per ipsum schisma factum est in populo meo* (§ 6). The total effect of such divergences is to confirm the identity of the text lying before the Latin versionist with that of Viteau.

² Thus, he misrenders Peter's allusions to Meletius, saying: *Quomodo Meletius Christianorum gregem ab ecclesia separavit, pro quo Dei filius animam suam posuit et effudit sanguinem preciosum; adversus quem Meletius imple repugnans, sanctos episcopos ac religiosos viros in carcerem claudebat ac tribulabat, cogens eos praevaricari* (§ 7).

³ For example, he makes the Boy Christ order the perpetual excommunication of Arius, so that Peter charges Achillas and Alexander, as his successors, to obey the command. This conception is quite foreign to the Greek hagiographer.

⁴ Those in the breviaries *Gellonense*, *Augustanum* and *Labbeanum*, and in codex Sangallensis 914 (which records that it draws upon breviaries of Lyons, Vienne, Autun and Grenoble). It is an added entry in the Berne codex of the Hieronymian Martyrology. See D'ACHERY, *Spicilegium*, II, 34; *Act. SS.*, Iun. t. VII, Pt. II, 21 and 28; Nov. t. II, Pt. I (1894), 114.

⁵ See H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques* (1908), 564 and passim.

⁶ BHL. 6694. *Martyrologium Adonis* (ed. D. GEORGIUS, 1745), 596-598.

appear, from the Greek. A plausible explanation of the 1 September commemoration would refer it to the dedication of a church of St. Peter of Alexandria somewhere in Gaul. Such a dedication may have been connected with the fight against barbarian Arianism, for which the Peter-legend as intensified by the translator would serve admirably. The making of the Surius version may thus be roughly contemporary with the work of the extensor.

There is discrepancy between the Surius Passio and the shorter Passio as described by Severus of El-aschmounain, in its ending. The Latin speaks of a breach being made *quantum unius hominis est capacitas, per quod ingressus* the headsman did his work in the cell. Severus says that Peter put his head out through the breach, whereupon the soldiers beheaded him and went away. Severus evidently thinks that the headsman stood in the street while striking the blow. But it is clear that this impression was not the fruit of careful study of the text. In the second book of his work *On the Councils*¹, Severus, writing from memory, says that the persecutors discovered the hiding place of Peter and breached the wall; whereupon Peter put forth his head and was decapitated. Severus' impression was thus casual, and we need not suppose that the text enforced it. The impression on the part of the Latin versionist is the more natural one. It is expressed in the words *ingressus carnifex*. But it does not follow that there was any counterpart to *ingressus* in the Greek, where the breaching of the wall may have been followed by the simple statement « And so they beheaded blessed Peter ». Such an ending would leave the way clear for Severus and the Latin versionist to form their conflicting impressions, and for the extensor to fulfil his task without doing violence to the text of the Passio before him. Nevertheless the extensor sometimes changed what he took from the original Passio, and this is revealed by a comparison of the text of Surius with that of Viteau. The Latin version makes Peter say to the tribune: *Et transmittes caput meum principi tuo* (§ 10). Nothing corresponds to this in Viteau. It would give no ground for surprise if the extensor omitted this saying, which is at variance with the story he was going to tell, namely, that the faithful bound the Saint's head to his body with bandages, and so buried him vested and enthroned. The probability therefore is that the phrase stood in the text of the original Passio.

¹ *Patrologia Orientalis*, VI, 481.

The superiority no doubt lies equally with the Latin when it places the martyrdom of Peter under Maximin, at the hands of a tribune sent by Maximin in the first instance to imprison Peter, but later ordered to behead him in retaliation for the insubordination of the Christian populace. The extensor begins abruptly with Peter in prison awaiting martyrdom under Diocletian, with no less than five tribunes waiting to put him to death. It is clearly the Latin of Surius that represents the original opening of the *Passio*, while the Viteau text betrays the hand of a conventional hagiographer. The historical superiority of the shorter *Passio* comes from drawing upon a historical source. And, as we have argued, there is no reason for thinking that any Christian source existed for this period of Alexandrine history except the Jubilee Book.

III. — ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS.

There are plentiful exemplars of a Latin version of the longer *Passio* furnished with a historical prologue. Originally there was also an epilogue, which was generally omitted by copyists. In codex Vaticanus 602, from which Cardinal Mai published the text, the epilogue is imperfect¹. The Benedictines of Monte Cassino printed the complete epilogue² from their codex 139. Mai rightly identifies this version with that of Anastasius³. It is the work of someone of unusual erudition and historical sense. At the end of the epilogue the author enumerates those sources other than the *Passio* itself upon which he has drawn. The Greek text which he renders would appear to be identical with that of Viteau. He refers to his supplementation of his rendering in the words: *Sciendum praeterea est quia gesta beatissimi martyris Petri non omnia inveniuntur in patria lingua quae superius transferre conati sumus; sed quaedam eorum ex libello decerpere studuimus qui vitam et gesta sanctissimi*

¹ BHL. 6692. *Spicilegium Romanum*, III, 671-693.

² BHL. 6693. The codex is a legendary in 11th century Beneventan script, described in *Bibliotheca Casinensis*, III, 253-259. The text is printed in the same volume, *Florilegium*, 187-191. There is one other copy complete with the epilogue and written in a 10th century Beneventan hand, in the Cathedral Library at Benevento; see *Anal. Boll.*, LI (1933), 357.

³ See his preface, l. c. The contrary argument by the Benedictine editors of *Bibliotheca Casinensis* is marked by haste, particularly in misreading *Athanasii* as *Anastasii* (p. 256), which deprives the argument of all value.

refert Athanasii. He had thus in the first place before him a small work, apparently in Latin, concerned primarily with the history of Athanasius, but containing something about Peter. Now that is an exact description of the Latin version of the Jubilee Book from which the Verona fragments were derived. He had other sources, he says, the *Chronographia* of Theophanes¹ and the *Historia Tripartita* of Cassiodore². From the former he culled the erroneous information³ that Peter began his episcopate in 286 A. D. From the latter he might have gathered some important facts about Peter, but it seems that he did not, because the letter of Gregory the Great to Eulogius of Alexandria⁴ had put him on his guard against anything derived from Sozomen. The Pope wrote, in reference to Sozomen: *Sed ipsam quoque historiam apostolica sedes suscipere recusat, quoniam multa mentitur*. So when the prologue and epilogue of Anastasius tell us things about Peter and Arius which agree with what Sozomen, in *H. E.* I, 15, derived from Sabinus of Heraclea, relates, we must not suppose Anastasius to be in debt to Sabinus, but rather see the two accounts as mutually corroborative.

We may return, therefore, to the *libellus* from which Anastasius derived information about Peter. We may suppose it to be the ancient Latin version of the Jubilee Book which Anastasius had found in a volume of the papal library, side by side, perhaps, with his *libellus Rufini* containing the *altercatio arriana et catholica* (Book X of the Ecclesiastical History?) to which he refers those who may want to follow the fortunes of Arius further⁵.

There is nowhere any sign that Anastasius knew the Latin *Passio* of Surius⁶. He agrees with it in placing the martyrdom of Peter

¹ Anastasius compiled a Church History in Latin from the *Chronographia*, printed in the second volume of Theophanes, ed. DE BOOR (1885).

² Of this Anastasius says: *Sed huius auctoritas infirmata languescit*, and refers to the strictures of Gregory on Sozomen (*Floril. Casin.*, t. c., p. 189). But he adopts the description of Alexandria in *Historia Tripartita*, I, 12.

³ THEOPHANES, ed. DE BOOR, Vol. I (1883), p. 7.

⁴ *Ep.* VII, 31, ed. in *M. G.*, Epp. I (1891), 478-481 (MIGNE, *P. L.*, LXXVII, 892-895, *Ep.* 34).

⁵ These would be few! The direction to the Lector, set at the head of Anastasius' epilogue in the Monte Cassino Legendary, is *Dimittite*.

⁶ If the observance represented by Surius' *Passio* was local to central France, it is not surprising that the *Passio* itself should be unknown to the Papal Librarian, though known to Ado of Lyons, his contemporary.

under Maximin. But this must be credited to his own historical knowledge. He avoided the opening of the Greek longer *Passio* by blending his prologue with the beginning of his translation. And it would appear that after the work of translation was begun Anastasius still had his eye on the text of the Jubilee Book. For example, as he renders the *Passio* story of Peter's imprisonment and of the Christians keeping guard in the prison courtyard, he interpolates: *Vir autem Domini cum paucos dies eodem nervo teneretur retrusus*. This is the first we have heard from Anastasius of Peter being in the stocks. But in Surius, before the description of the thronging of the courtyard, it is said: *Tribunus comprehendens Petrum, vinculis alligavit et custodiendum carceri deputavit, damnavitque compedum mortifera ruina* (§ 1). So it appears that both Anastasius and the author of the shorter *Passio* had before them a story of Peter's martyrdom according to which his original sentence was imprisonment and the stocks. Only on receiving a report of the behaviour of the Christians did Maximin resolve on Peter's execution.

Anastasius and the shorter *Passio* are again seen to be drawing from a common source when both number the martyrs of Egypt as 660. This common source was, no doubt, the Jubilee Book. We shall not suppose the original author of the *Passio* to have transcribed anything from the Jubilee Book. If he accepted the circumstances of Peter's martyrdom as there described, abstaining from adorning them according to fancies of his own, we may be sure he would narrate them in his own way. As for the scene in prison and Peter's last speech, it would be unreasonable to credit these to the Jubilee Book. They are obviously part of the hagiographer's business. Peter's last speech is patently modelled on *Acts* 20, 17-38. The story of Peter's vision of the Boy Christ clutching His rent *collobium* is, for its polemical effectiveness, such as might live in Alexandrine tradition outside the pages of any book¹. On the

¹ The theme of Peter's prejudgment of Arius could only become popular when veneration for the memory of Peter had obscured those of Achillas and Alexander, which can hardly have happened by 368 A. D. Probability is thus against the vision being in the Jubilee Book. On the other hand, Rufinus, *H. E.*, X, 15, and Sozomen, *H. E.*, II, 17, bear witness to the importance which the Peter-commemoration had attained, some thirty years later. There followed a probability that Peter's less colourful successors would be forgotten by the hagiographer's public.

other hand, when Peter is made, in the *Passio*, to detail the struggles of his predecessors with heretics, or recount the places whither he had been driven by the persecution, we may well suppose that the Jubilee Book supplied the material. It is true that F. H. Kettler argues that this cannot be so ¹, as regards the second point, saying that whereas the *Passio* makes Peter a fugitive in Mesopotamia, Syro-hoenicia, Palestine and the islands, the Verona fragment shows the confessor-bishops as saying, in reproach of Meletius, *nec ad beatum Petrum iit*, as though Peter was known to be in Egypt. This reasoning, however, cannot be regarded as conclusive. No one enlarging on the length of his travels would, without necessity, refer to time spent at home. Peter's *Passio* speech does not rule out a temporary return to Egypt in the course of a fugitive existence. The fact that Peter's Canonical Epistle was only issued after the persecution had been raging for more than three years fits the supposition that in 306 A. D. he was again in Egypt after long absence ². The first impact of persecution in Egypt was very severe. Notwithstanding that Egyptian Christians scattered far and wide, many were caught and martyred abroad ³. The price on Peter's head is sure to have been heavy. If, at the outset, he fled till he crossed the imperial frontiers, there was time enough in three years for his cautious return through Syria and Palestine to a secret hiding place in Egypt. Meletius, as a trusted suffragan of Peter, would know where to find him. And that is what the confessors imply. There seems, therefore, no ground for stigmatizing the list of Peter's hiding-places as « legend » ⁴, or for excepting it from the probable debt of the *Passio* to the Jubilee Book. The relations of Meletius with the confessor-bishops, as told in the *Passio*, are in the

¹ In PAULY-WISSOWA, s.v. Petros I. The appearance of this list of places in the (11th century) Chronicle of Seert has no corroborative force, since it was no doubt taken from the Syriac version of the *Passio*.

² So H. ACHELIS, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* (1912), II, 308-311.

³ ACHELIS, l. c., quoting Eusebius, *Mart. Pal.*, and Lactantius, *De mortibus persecutorum*.

⁴ Dionysius the Great under persecution threw himself upon the loyalty of the Egyptians. Peter's flight from Egypt goes far to explain the success of Meletianism. If Peter's return became known in 305, the timing of the action of Meletius is also explained. He meant to forestall recovery of ecclesiastical power by Peter.

closest agreement with what that portion of the Jubilee Book retails that has survived as a Verona fragment ¹.

It would thus appear that anything factual concerning Peter, Meletius, or the early days of Arius that finds a place in Surius ² or Anastasius ³ can be credited to the Jubilee Book. And though, by extracting such matter, we cannot pretend to recover actual words or phrases of the Jubilee Book, we may claim to reconstruct something of its substance, and in that sense to offer a new set of « fragments ».

IV. — « FRAGMENTS » OF THE JUBILEE BOOK.

From Peter's speech in the Surius Passio we may draw the following account of Peter under persecution.

Petrus, persecutorum declinando rabiem, de loco ad locum profugus ibat. Plurimum namque in Mesopotamia latitans degit, ac perinde apud Syriam Phoenicis delituit, in Palaestina ⁴ diutius peregrinationem sustinuit, et exinde in insulis non parvo tempore moratus est. Et in his omnibus locis die noctuque scribere non desinebat, non solos clericos sed etiam laicos confirmans in Christi unitate. Iam vero propter beatos pontifices gravis illum tribulatio quatiebat, ne eorum defectio plurimis negandi foret offendiculum. Amplius enim sexcenti sexaginta viri de clericis vel laicis anathematizantes ritum gentilium, in carceribus retrusi et diversa sustinentes supplicia, coronam martyrum meruerunt. Sed ecclesiam Dei nequissimus Meletius scindens, etiam sanctos episcopos, Phileam et Hesychium et Pachomium et Theodorum ⁵, qui ante paululum per martyrium caelos penetrarunt, in carceris custodia expugnare atque affligere non desinebat.

¹ M. J. ROUTH, *Reliquiae Sacrae*, IV, 91-94. A critical edition by F.H. Kettler is in *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, XXXV (1936), 159-163.

² Excluding, of course, anti-Arian touches added by the translator.

³ I. e., in prologue and epilogue.

⁴ Anastasius has *in utraque etiam Palestina*. The probability is that these words stood in the Latin version of the Jubilee Book made in the 5th century. The division of Palestine was accomplished by the last year of the 4th century, and by the mid-5th the habit of speaking of « the three Palestines » had become general.

⁵ Pachomius, though included by Severus, and present in the Verona fragment, is absent from Viteau, while Phileas also is missing from Surius.

quod tribunus per litteras sententiam eius mortis receperat ¹, non fecit animam pretiosiores seipso, sed vocavit unum de ministris suis et misit eum ad tribunum dicens: « Venies post tergum domus carceris huius secreto noctis et facies in pariete modicum foramen, quantum unius hominis est capacitas, in quo loco audieris signum in pariete ab intus factum: per quod tuus carnifex amputabit caput meum gladio. Et transmittes illud principi tuo. » Huic consilio tribunus deserviens, caput eius gladio desecavit.

What the Jubilee Book said about Peter's excommunication of Arius cannot be established. But it certainly recorded the fact and connected it with the complicity of Arius in the Meletian cause. And so, from the opposite side of the controversy, the assertion of Sabinus of Heraclea is confirmed.

From the prologue of Anastasius may be extracted the following passage, as spoils from the Jubilee Book.

Petrus paene omni tempore vitae suae in persecutione degit. Ordinavit interea quinquaginta et quinque episcopos ². Meletius denique, nomine et mente nigerrimus ³, apud Lycopolitam urbem factus est praesul, qui catholicam scindens ecclesiam, non solum per civitates Aegypti, sed etiam per villas eius, suos sequaces ordinavit episcopos, et nihil ei curae de Petro erat, immo nec de Christo qui erat in Petro ⁴. Huic Arrius,

¹ This represents a passage in Peter's *Passio* speech intended to explain his plan about breaching the wall. Learning that his execution was ordered, and fearing lest it should involve a massacre of resisting Christians, Peter resolved to save the people. Viteau's text reads *θρυλλοῦσι γὰρ ὡς ἀκήκοα περὶ τῆς ἐμῆς σφαγῆς, καὶ δοκοῦσιν με ἐκφοβεῖν οἱ τριβοῦνοι, ὡς γράμματος καταπεμφθέντος κατ' ἐμοῦ θάνατόν μοι ἀπειλοῦντος*. Anastasius and Surlus each diverge so much at this point that we may suspect an obscurity in the Greek text of the shorter *Passio*. But both agree with Viteau's text in the general sense of the passage.

² Karl Müller, *Beiträge zur Gesch. d. Verfassung d. alten Kirche* (Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss., 1922), emphasizes the general oversight of the Egyptian church by the bishop of Alexandria. It was as clear to Meletius as to the confessor bishops. But he held Peter's rights to be forfeit, and his adherents unchurched. Meletianism closely resembled Donatism in claiming to be the only true church. Karl Holl notes the complete Meletian replica of Pachomian coenobitism in existence by 334 A.D. (*Gesammelte Aufsätze*, II, 1928, 283-297: « Die Bedeutung der neueröffneten Urkunden »).

³ *Μελάντιος*, a pun on his name, ignored by the 5th century translator.

⁴ Cf. *Tu nihil considerans, neque Petri honorem, ex quo cuncti per spem quam*

ganorum ad eum ingrediendi copiam haberet. Vir autem Domini cum paucos dies eodem nervo teneretur retrusus, tribunus fecit de ipso regi suggestionem. Ille autem destinavit sententiam ut capitali puniret discrimine.

It will be observed how this « fragment » overlaps and confirms that obtained from Surius. There remains only the task of gathering what the epilogue of Anastasius contains of the Jubilee Book. When we extract what is not from the other named sources of Anastasius, but is clearly from a historical source, we obtain the following.

Postquam igitur Petrus per martyrii triumphum siderea regna penetravit, pontificatus retinacula Achilles suscepit. Tunc Arrius, voti compos effectus, coepit dolosis paenitentiae vocibus exclamare... Tandem, compassione animi devictus, Achilles suscepit eum, quibus peractis non amplius quam quinque mensibus episcopatu administrato vitam exivit atque Alexander pontifex est ordinatus. Alexander Arrium ad sacerdotii dignitatem promovit, qui coepit sub figmento magisterii scripturae dogmata populo exponere, faciens in ecclesia quarta et sexta feria ¹ congregationem quasi ad Dei verbum audiendum. Venena sui pectoris melle deceptionis illita paulatim audientium auribus evomebat, crescebat jugiter inapostolica doctrina, in tantum ut non iam adumbrato sermone sed publica voce, non solum in ecclesia persistens sed etiam in extraneis conventibus atque conciliis, adinventionem suae nequitiae impudenter praedicaret. Alexander Arrium ab ecclesiae membris denuo praecisum foras expulit. At ille schismatica persecutionis rixam parturire furibundus coepit, applicansque sibi consentaneos, hac illacque versus facere conciliabula non desistebat, expugnans ecclesiam.

So, once more, the narrative of Sabinus of Heraclea in Sozomen I, 15 is corroborated; and our find of « fragments » is exhausted.

Cambridge.

William TELFER.

¹ Peter's Canon XV prescribed Wednesday and Friday fasts. Arius improved the occasion by bidding the people to a preaching of the word.

DEUX INTERPOLATIONS ORTHODOXES DANS UNE LETTRE D'ARIUS

Le P. Hippolyte Delehay († 1941), dont le nom est inséparable de celui du grand savant à qui va notre hommage d'aujourd'hui, a rendu à la science — et par conséquent à l'Église — le précieux service de dégager et d'étudier les lois de ce genre littéraire spécial qu'est l'hagiographie. Il est dommage que l'héréséologie, genre très voisin, n'ait pas eu la même fortune, et qu'elle soit encore à attendre son historien. Car elle aussi a ses lois propres, mais il reste à les analyser, à dégager ce qui provient de genres plus anciens comme les *Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων* et ce qu'y ajoute la doctrine chrétienne sur l'Église, à mesurer ensuite les dangers que ce genre littéraire comportait du point de vue de l'histoire exacte, à suivre enfin l'évolution de la méthode chez les différents héréséologues¹. Faute de ce travail de base, on peut dire qu'aucune des grandes études consacrées aux hérésies anciennes n'est complètement satisfaisante au regard d'une critique mieux avertie. Car l'avantage de cette étude de méthode est de rendre l'historien plus attentif aux altérations que peuvent subir la pensée et les textes eux-mêmes de chaque parti, lorsqu'ils sont transmis par le parti adverse. Je voudrais en signaler un nouvel exemple dans la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, conservée par Épiphane² et Théodoret³, laquelle constitue, comme on sait, un des documents essentiels pour l'étude de l'arianisme.

¹ Pour une esquisse, voir le chapitre sur *La méthode héréséologique* dans *Le Sabellianisme* (à paraître dans les *Études et Textes pour l'histoire du dogme de la Trinité*). Mais le sujet mériterait une étude exhaustive ou de bonnes monographies portant sur la méthode de chacun des grands héréséologues.

² ÉPIPHANE, *Panarion*, LXIX, 6 ; éd. HOLL, t. III, p. 156-157 ; *P. G.*, t. XLII, col. 209 a - 212 d.

³ THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 5 ; éd. PARMENTIER, p. 25-27 ; *P. G.*, t. LXXXII, col. 909 a - 912 a.

Avant toute chose, nous analyserons brièvement la lettre ; nous nous arrêterons ensuite sur deux passages qui ont tous les caractères d'une interpolation ¹.



En dehors de l'adresse et du souhait final, conformes au protocole ordinaire, la lettre comprend trois parties et une conclusion.

Dans la première partie, Arius expose l'objet de sa démarche. Il profite de la venue à Nicomédie d'un certain Ammon pour se rappeler au souvenir charitable d'Eusèbe et l'informer que lui-même et quelques compagnons viennent d'être chassés d'Alexandrie par l'évêque Alexandre, parce qu'ils ont refusé de souscrire à une déclaration publique de ce prélat, rapportée en ces termes :

Ἀεὶ θεὸς ἀεὶ νῖός,
 ἅμα πατὴρ ἅμα νῖός ·
 συνπαρχει ἀγεννήτως ὁ νῖός τῷ θεῷ,
 ἀειγενής ἐστιν, ἀγεννητογενής ἐστιν ·
 οὔτε ἐπινοία οὔτε ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ νιού,
 ἀεὶ θεὸς ἀεὶ νῖός.

Ἐξ αὐτοῦ ἐστιν τοῦ θεοῦ ὁ νῖός.

Arius, qui fait preuve partout d'un souci particulier de la forme littéraire, a organisé intentionnellement cette déclaration dans le cadre d'une *πλοκή* qui répète à la fin les mots du début pour les souligner (Ἀεὶ θεὸς ἀεὶ νῖός ... ἀεὶ θεὸς ἀεὶ νῖός). Laissons provisoirement de côté la courte proposition Ἐξ αὐτοῦ ἐστιν τοῦ θεοῦ ὁ νῖός, qui intervient d'une manière adventice après cette *πλοκή*, et examinons le contenu de celle-ci. La répétition : *Dieu est toujours, le Fils est toujours*, en tête et en conclusion de la phrase, marque suffisamment que tout repose sur cette affirmation, qu'Alexandre d'Alexandrie ne désavouera point en effet dans sa lettre à Alexandre de Thessalonique ². Le reste, qui prend place dans l'entre-deux, est

¹ Les lettres d'Arius et d'Alexandre d'Alexandrie seront citées d'après H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, III, 1, Leipzig, 1934-1935. La lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie est aux pages 1 à 3. On peut encore trouver les lettres d'Arius, reproduites d'après cette édition, dans G. BARDY, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école* (Paris, 1936) : lettre à Eusèbe de Nicomédie, p. 226-228 ; lettre à Alexandre d'Alexandrie, p. 235-237 ; et les lettres d'Alexandre d'Alexandrie dans *P. G.*, t. XVIII, col. 547-582.

² ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Alexandre de Thessalonique* (OPITZ, p. 23, l. 29-30 ; *P. G.*, col. 557 v) : Ἀεὶ δὲ παρόντος αὐτῷ τοῦ νιού, ἀεὶ

et Origène¹, l'autre enfin que le Fils est *συναγέννητος*. Remarquons ce dernier trait. Arius met en propres termes sur les lèvres des partisans d'Alexandre ce qu'il lui reproche à lui-même à mots couverts, le *συναγέννητος*, c'est-à-dire les deux *ἀγέννητοι*.

Dans la troisième partie, Arius expose sa propre pensée : « Et nous, que disons-nous et que pensons-nous ? Qu'avons-nous appris et qu'enseignons-nous ?

διὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος,
οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον οὔτε ἐξ ὑποκειμένου
[τινός,
ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ
πλήρης θεός, μονογενὴς ἀαλλοίωτος, [αἰώνων
καὶ πρὶν « γεννηθῆναι » ἢτοι « κτισθῆναι » ἢ ὀρισθῆναι ἢ « θεμελιωθῆναι »,
ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. [οὐκ ἦν.

Cet exposé de la pensée d'Arius dans la troisième partie de la lettre fait pendant à la déclaration d'Alexandre dans la première partie. Il est aussi construit en forme de *πλοκή* ; et la phrase capitale, soulignée par la répétition : *ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος...*, *ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν*, répond à la phrase capitale d'Alexandre : *ἀεὶ θεὸς ἀεὶ υἱός...*, *ἀεὶ θεὸς ἀεὶ υἱός*. C'est bien ce que cherche l'habile Arius : une fois de plus, il accuse indirectement Alexandre de professer équivalement les deux *ἀγέννητοι*.

L'intérieur de la *πλοκή* se décompose en trois membres : d'abord un membre négatif : *οὐδὲ μέρος ... οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός*, puis un membre positif : *ἀλλ' ὅτι ... μονογενὴς ἀαλλοίωτος*, et de nouveau un membre négatif : *καὶ πρὶν γεννηθῆναι ... οὐκ ἦν*. Quelques mots d'explication sur chacun sont nécessaires.

Pour comprendre la portée exacte du premier membre négatif : *οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός*, « ni une partie de l'inengendré, en aucune manière, ni tiré d'un *substrat* », il faut se reporter à un passage parallèle de la *Lettre* d'Arius

VEY, t. I, p. 355). Cf. HIPPOLYTE. In *Danielem*, II, 30, 5, éd. BONWETSCH, p. 100, l. 12.

¹ ORIGÈNE. *De principiis*, IV, iv, 1 (28), éd. KOETSCHAU, p. 348, l. 7-10 : ... ἀμέριστος υἱοῦ γίνεται πατὴρ, οὐ προβαλὼν αὐτόν, ὡς οἰονται τινες. Εἰ γὰρ πρόβλημά ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γέν<η>μα <γεγεννη>-μέν<ον> ἐξ αὐτοῦ, ὅποια τὰ τῶν ζώων γενήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβαλόντα καὶ τὸν προβεβλημένον.

2^o Le contenu du passage.

Le passage est destiné à faire reconnaître par Arius qu'il a « dit que le Fils est tiré du néant » (ὅτι εἶπαμεν ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν), et à fournir la preuve qu'il a bien dit cela : « Ainsi avons-nous dit, parce qu'il n'est ' ni une partie ' de Dieu ' ni tiré d'un substrat. ' οὕτως δὲ εἶπαμεν καθότι « οὐδὲ μέρος » θεοῦ ἐστίν « οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός ».

Sur quoi l'on peut faire les observations suivantes :

1) L'affirmation de l'ἐξ οὐκ ὄντων était une erreur formelle, directement opposée à l'enseignement explicite de la tradition chrétienne, unanime à proclamer que le Verbe est ἐξ αὐτοῦ. L'authenticité d'une parole aussi blasphématoire à cet endroit de la lettre est contredite par le soin extrême qu'Arius a apporté jusqu'ici à se prémunir contre le reproche d'hérésie. En elle-même déjà, elle est parfaitement invraisemblable, car le plus élémentaire bon sens exigeait qu'Arius évitât un pareil blasphème, s'il voulait gagner quelques évêques à sa cause.

2) De fait, nulle part ailleurs dans ses lettres authentiques, Arius ne rejettera l'ἐξ αὐτοῦ de l'Écriture. Au contraire, il y souscrit formellement dans sa *Profession de foi* adressée à Constantin ¹. Ses adversaires l'ont accusé, il est vrai, d'avoir déguisé sa pensée ², mais cette accusation est calomnieuse, car on peut constater qu'il ne souscrit ni à l'ἀελ ni à l'ὁμοούσιος, les affirmations qu'il avait toujours condamnées. La profession de l'ἐξ αὐτοῦ en devient d'autant plus significative.

3) Notre passage présente l'affirmation de l'ἐξ οὐκ ὄντων, c'est-à-dire la négation de l'ἐξ αὐτοῦ, comme une conséquence qu'Arius aurait tirée de sa négation antérieure du μέρος (οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός, « ni une partie de l'inengendré, en aucune manière, ni tiré d'un substrat »). Mais en employant les mots μέρος et ὑποκειμένου, Arius désignait une interprétation de l'ἐξ αὐτοῦ, selon laquelle le Verbe aurait été engendré à la façon

¹ ARIUS, *Profession de foi*, OPITZ, p. 64, l. 5-7 : Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων αἰώνων γεγενῆμενον...

² ATHANASE, *Lettre aux évêques d'Égypte*, 18 ; P. G., t. XXV, col. 580 c - 581 a : Ἄρειος ... ἀπαιτούμενος εἰπεῖν ἐγγράφως τὴν ἐναντοῦ πλῆστιν, ἔγραψεν ὁ δόλιος, κρύπτων μὲν τὰς ἰδίας τῆς ἀσεβείας λέξεις, ὑποκρινόμενος δὲ καὶ αὐτὸς ὡς ὁ διάβολος τὰ τῶν γραφῶν ῥήματα ἀπλᾶ καὶ ὡς ἐστὶ γεγραμμένα. A propos d'Athanase, on ne peut manquer de rappeler ici l'article récent de notre jubilaire : P. PEETERS, *L'épilogue du Synode de Tyr*, dans *Anal. Boll.*, t. LXIII (1945), p. 131-144. Ces pages corrigent un peu le portrait flatté que nous a légué de l'intrépide évêque l'histoire romantique de Moehler et que l'on trouve encore dans les meilleures collections modernes d'hagiographie ou d'histoire de l'Église.

UN NOUVEAU « DE VIRGINITATE » ATTRIBUÉ A S. ATHANASE

On connaît le rôle important joué par S. Athanase, archevêque d'Alexandrie, dans la diffusion de l'idéal monastique à travers tout l'Empire ; non moins important fut celui qu'il joua dans la direction spirituelle du mouvement ascétique de son pays, qui en avait incontestablement pris la tête au IV^e siècle avec l'ampleur que l'on sait. Aussi est-il quelque peu surprenant de constater avec quelle parcimonie la tradition textuelle grecque nous a conservé des opuscules d'Athanase traitant ex professo des pratiques ascétiques. Encore est-il que l'un de ces rares traités, le *περὶ παρθενείας ἢ περὶ ἀσκήσεως*, se voit classé parmi les *dubia* par les anciens éditeurs de cet opuscule de S. Athanase¹.

Le motif de ce classement est à chercher sans doute dans le fait que ce traité a une tradition textuelle assez mal liée à celle des grands traités reconnus comme authentiques, mais peut-être plus encore dans le jugement d'Érasme. Le célèbre philologue, commentant le passage du *De viris illustribus* de S. Jérôme où il est question des œuvres de S. Athanase, déclare : « *De virginitate*, an sit is quem nos hoc titulo repperimus, *περὶ παρθενείας ἢ περὶ ἀσκήσεως*, nondum satis liquet ; si illius (Athanasi) est, multum subinisit stilum ad virginis cui scripsit simplicitatem². » Et dans une lettre datée du 3 mars 1527, il écrit : « Sequens opus (*περὶ παρθενείας*), si est Athanasi, mire dejicit stilum ad captum virginis ; tamen ob antiquitatem verti³. »

¹ P. C., t. XXVIII, col. 251-252.

² *Opera omnia Desiderii Erasmi*, t. VIII (Leyde, 1706), p. 389^c. Je dois toutes les références aux œuvres d'Érasme à l'amabilité de mon collègue H. De Vocht.

³ P. S. et H. M. ALLEN, *Opus Epistularum Des. Erasmi Roterodami*, t. VI (Oxford, 1926), n° 1790.

Le lemme arménien est ainsi conçu : *Du même Athanase, archevêque d'Alexandrie, Sur la virginité*. L'éditeur n'aborde pas la question de savoir si l'arménien dérive du syriaque ou du grec, mais il se prononce assez clairement en faveur de l'authenticité.

Nous-même, en 1929, avons publié, avec traduction ¹, un long traité acéphale en langue copte, dans lequel l'auteur s'adresse à des vierges et fournit, au cours de son exposé, des précisions telles que transparaît nettement la personnalité d'Athanase. Au reste, l'authenticité de la pièce est amplement garantie par une citation, absolument textuelle et longue de plus de deux pages ², qu'en a faite un contemporain d'Athanase, bien placé pour parler en connaissance de cause ; authenticité que confirme, pour autant que de besoin, la compilation qu'en fit S. Ambroise ³.

En fouillant récemment l'*indigesta moles* de plusieurs milliers de fragments sahidiques conservés à la Bibliothèque nationale de Paris, nous avons repéré un feuillet portant le lemme suivant : *Voici les instructions et les préceptes concernant les vierges, donnés par apa Athanase l'archevêque* ⁴. Détail fâcheux : ce lemme figure à la fin du verso du feuillet, de telle sorte que le début du texte n'arrivait qu'au feuillet qui devait lui faire suite dans le codex. Une curiosité, qu'on trouvera bien légitime, nous poussa à refaire un nouveau triage systématique de toute la collection, avec l'espoir d'y pêcher d'éventuels survivants du codex primitif.

A en juger par le feuillet portant le lemme, le codex primitif était fait de bon parchemin (0 m. 225 × 0 m. 175) ; l'écriture, en deux colonnes de 32 lignes chacune réglées à la pointe, est clairement du type habituel vers l'an 600 ; on peut donc, sans grand risque d'erreur, dater le manuscrit du VII^e siècle. Une particularité, de nature à faciliter l'identification d'autres feuillets, est l'emploi d'une encre roussâtre. Le résultat de nos recherches dans le fonds de Paris fut de retrouver 14 feuillets, plus un fragment de feuillet, provenant incontestablement du codex primitif. Malheureusement, tous ces survivants ont perdu leur pagination, laquelle nous per-

¹ Dans *Le Muséon*, t. XLII, p. 197-274.

² Voir la citation complétée dans L.-Th. LEFORT, *Athanase, Ambroise et Chenoute « sur la Virginité »* (*Le Muséon*, t. XLVIII, p. 55 et suiv.).

³ *Ibid.*, p. 62 et suiv.

⁴ Paris, B. N., Copte 130^a, fol. 85^v.

mettrait de les reclasser et de déterminer approximativement la grosseur du codex. Quelques lemmes, un *explicit* et l'examen du texte révèlent que la grande majorité de ces feuillets nous livrent des lambeaux d'œuvres de Chenoute. Un seul feuillet, plus le fragment, concernent le traité d'Athanase; en voici le texte et la traduction :

Paris 130², fol. 85^v.

ΝΑΪΝΕ ΝΕΣΒΟΟΤΕ ΜΗΝΕΝΤΟΛΗ
ΕΝΤΑΥΧΟΟΥ ΝΩΙΑΠΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΠΑΡΧΗΝΕΠΙΣΚΟΠΟΣ
ΕΤΒΕΜΠΑΡΘΕΝΟΣ :

fol. 88 (p. ?) ΟΥΜΗΤΠΑΡΘΕΝΟΣ ΤΕΤΕΡΕΑΣΚΕΙ ΜΕΛΟΣ
ΕΙΜΕ ΧΕΟΥ ΝΩΒ ΠΕΤΕΡΕΑΣΚΕΙ ΜΕΛΟΣ' ΑΥΩ ΝΟΕΙ
ΧΕΟΥΑΡΕΤΗ ΝΤΕΠΝΟΥΤΕ ΤΕΤΕΡΕΑΓΩΝΙΖΕ ΕΧΠΟΣ ΝΕ' ΠΕΤ-
СООУН ГАР МПΩВ ЕТЪΨΩЖЕ ЕХΩΨ ΨΑΨΠΟΥΔΑΖΕ
ΖΗΤΕΨΩΜ ΤΗΡΕ ΕΤΑΔΟΥ ΕΡΑΤЪ. ΟΥΧΡΗΜΑ ΝΤΕΤΕΚ-
ΚΛΗΣΙΑΤΕ ΤМΗΤΠΑΡΘΕΝΟΣ' ΟΥΑΝΑΘΕΜΑ ΕΨΗΝΕ ΕΒΟΛ
ΜΠΠΟΥΤΕΠΕ' ΑΤΕΤΗΣΩΤМ ЖЕΠΑΡЗІСТА ННЕТΗΣΩМА
ΝΟΥΨΨΙΑ ΕСОНΕ ΕСОУААВ ЕСРАΝΑΨ ΜΠΠΟΥΤΕ' ΤΠΑΡ-
ΘΕΝΟΣ ГАР АСТ МПЕССΩМА НΟΥΨΨΙΑ НАΨ' ΟΥСЗІМЕ
МЕНТЕ ΖΗТЕСФУСІС ΑΛΛΑ ΖΗТЕСПРОЗАІРЕСІС ΜΗ-
ΠЕСТΩΨ ΝΖΗΤ ΨΑΨΠΕΤΠΕ ΝТЕСФУСІС' ΨΑСΩΝΕ ΜΠΩΝΕ
ΝΑΤМΟΥ ΖРАЪ ΖНОУСΩМА ΨΨΑΨМОУ' ТАЪ ΜΕΝ ЕСΨАН-
ЖОК ΕΒΟΛ ΟΥΨΠΗΡΕΤΕ ΑΥΨ ΑСΨΩΠΕ ЕСО ННОД' ЕТЕС-
ФУСІС' ЕСΨАНΕ ΔΕ ΕΒΟΛ ΟΥΕΒІННТЕ' ΕΒΟΛ ЖЕАСТΨΠЕ
НТЕФУСІС' ΝΘΕ ГАР ЕТЕРЕΠЕСЕРНТ О ННОД' ЧРЗОУОВООНЕ
ОН НОΠЕСКЕЗЕ' Ω ΤΠΑΡΘΕΝΟΣ ΑΡΤΑΑΤΕ ΝΑΝΑΘΕΜΑ
ΜΠΠΟΥΤΕ.

ΕΨΨΕ [ΕΤ]ΠΑΡΘΕ[ΝΟΣ ΕΤ]ΡΕ[ΡΟΕΙС ΕΤΕС] (p. ?) ΜΗΤ-
ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΑΥΩ ΕΤРЕСКОМΕΙ ΜΠΑΖІΩМА ΝТЕСΑРЕТН
ΖРАЪ ΖΗТЕСПОЛІТЕІА' ΑΥΩ ПЕССХІММА ЕТРЕΨΩΠЕ ΖНОУ-
МНТЕСМНОС ΑΥΩ ТЕСЗБСΩ ЕТМТРЕСΨΩΠЕ ΖНОУ-
ΨΩНТ ΜМΗТПОΛΥТЕΛΗΣ ΖΩСТЕ ЕТРЕΟΥОН НІМ ДΩΨТ
НСΩС ΖНОУМНТПЕРІЕРГОС' ΑΥΩ ПЕСЗО ЕТРЕСΨΩΠЕ ΕΨ-
МЕЗ НΨΠЕ' СΠРЕΠЕΙ ГАР НАС ЕРЕТЕСΨТНН СНК ЕХННЕС-

οὐτερντε εςζωβ̄ς ἡ̄γτην ἡ̄ρατ̄ς μ̄̄νησε̄β̄ιχ̄ ο̄ν κατα-
 τειζε' εγ̄ω [...].σερ[....]...μ[.....]τε ¹ ψαγκιμ
 ἡ̄τεπιϑγμια' εψαγ̄ωπε εγ̄ζοβ̄ς ψαγ̄ροειс о̄н ет-
 παρθενос εβολ̄ς ἡ̄κινδ̄γ̄нос ἡ̄μ̄ς ет̄μ̄τρεγ̄δωρ̄δ̄ ερος'
 тпарθενос д̄ε ет̄χοκ̄χ̄к̄ μ̄̄μος аг̄ω ес̄т̄са̄ ерос
 εс̄ογ̄ωψ̄ ет̄регенса̄ оγ̄ωн̄г̄ εβολ̄ς ζιωωс' ψас̄т̄χροп̄
 ἡ̄ν̄εταп̄анта̄ ерос аг̄ω ψас̄сов̄те̄ нас̄ ἡ̄ογ̄μογ̄
 μαγαас' ер̄ψаноγ̄а̄ д̄ε с̄к̄аn̄д̄а̄λ̄ιζε̄ ζιωωс̄ н̄̄μ̄ογ̄
 ἡ̄т̄ес̄λ̄οειδ̄ε' н̄т̄ос̄ ζωωс̄ о̄н̄ ψас̄моγ̄ н̄̄μ̄ᾱμ̄ ζ̄μ̄-
 пей̄моγ̄ ἡ̄ογ̄ωт' μ̄̄п̄с̄мот̄ г̄ар̄ μ̄̄п̄ετ̄на̄ψ̄ӣке̄ ἡ̄ογ̄-
 ζ̄ӣε̄ӣт̄ εψаμ̄ (deficit).

Paris 131^a, fol. 124.

Recto

Verso

πρεψ̄χιοῡτε с[γ	col. B	col. A	τ]αψ̄πλη̄γε̄ μ̄̄μομ̄
λᾱ μ̄̄μοογ̄'	<i>manque</i>		ἡ̄ε̄ ет̄ен̄εс̄е̄
ω̄ т̄пар̄θεν̄οс̄			п̄ес̄е̄ӣне' ἡ̄т̄ε̄ӣ
τ̄ᾱχροп̄ογ̄μ̄[ε			ζ]ε̄ о̄н̄ μᾱρεс̄ро̄
εγ̄ε̄ ἡ̄γ̄нт̄ ε̄з[ра̄ӣ	5		ε]ӣс̄ еρ̄ос̄' не̄
ε̄χ̄ἡ̄т̄пет̄ра']	ζ̄β̄н̄те̄ г̄ар̄ ет̄
та̄з̄ен̄ογ̄ογ̄ε̄]а̄	на̄ноγ̄ογ̄ ψаγ̄
ρη̄те̄ е̄ра̄тоγ̄ ε̄]γ̄	φ̄е̄о̄н̄е̄ӣ е̄ро̄ογ̄
χ̄ἡ̄п̄μᾱ ἡ̄ᾱт̄κιμ̄]	ноγ̄ο̄е̄ӣψ̄ н̄̄μ̄'
ἡ̄ε̄πιϑγμιᾱ на̄ӣ	10]а̄	не̄с̄кеγ̄ос̄ ет̄
εψаγ̄κιμ̄ е̄те̄]	на̄ноγ̄ογ̄ ἡ̄
φ̄γ̄с̄ӣс̄ μ̄̄п̄с̄ω̄			т̄оογ̄ не̄ψаγ̄
μᾱ ἡ̄ε̄ [ε̄п̄ι]βογ̄ᾱε̄те̄
..]ω̄...[ε̄ро̄ογ̄ ε̄с̄[γ]ла̄
]...[15		μ̄̄μο]ογ̄ []
[]			/]а̄
[]]]

¹ On serait tenté de restituer μ̄̄(ἡ̄νεσογ̄ερ̄н̄)те̄.

Voici les instructions et les préceptes (ἐντολή) concernant les vierges (παρθένος), donnés par apa Athanase l'archevêque (ἀρχιεπίσκοπος).

(p. ?) c'est une virginité (-παρθένος) que tu pratiques (ἀσκειν); sache ce que tu pratiques (ἀσκειν); et songe que c'est une vertu (ἀρετή) divine que tu t'efforces (ἀγωνίζεσθαι) d'acquérir. En effet (γάρ), celui qui sait ce à quoi il s'applique s'empresse (σπουδάζειν) de toutes ses forces à le mettre sur pied.

La virginité (-παρθένος) est une richesse (χρῆμα) pour l'Église (ἐκκλησία), une offrande (ἀνάθημα) réservée à Dieu. Vous avez entendu dire: Offrez (παρίστασθαι) vos corps en hostie (θυσία) vivante, pure, agréable à Dieu¹. La vierge (παρθένος) en effet (γάρ) lui a livré son corps (σῶμα) en hostie (θυσία)². Elle est femme par sa nature (φύσις), mais (ἀλλά) par son libre choix (προαίρεσις) et son ferme propos elle surpasse sa nature (φύσις)³, elle vit de la vie immortelle dans un corps (σῶμα) mortel; celle-là, quand elle atteint au but, elle est une merveille, et 'est devenue plus grande que la nature (φύσις); mais (δέ) si elle déchoit, elle est une misérable, parce qu'elle a fait honte à la nature (φύσις); en effet (γάρ), plus élevée est sa promesse, pire encore est sa chute. O vierge (παρθένος), tu t'es livrée en offrande (ἀνάθημα) à Dieu!

Il faut que la vierge (παρθένος) [surveille sa] (p. ?) virginité (-παρθένος), qu'elle rehausse (κοσμεῖν) la valeur (ἀξίωμα) de sa vertu (ἀρετή) par sa manière de vivre (πολιτεία); que son maintien (σχῆμα) soit fait de retenue (-σεμνός); que son costume ne consiste pas en tissus tellement somptueux (πολυτελής)⁴, que (ὥστε) chacun la considère avec une curiosité indiscrete (-περιεργος); que son aspect soit tout à fait modeste; en fait (γάρ), il convient (πρέπειν) qu'elle ait sa robe tirée sur ses jambes et couvrant l'extrémité de ses pieds⁵; et de même

¹ Rom. 12, 1.

² Cf. *Le Muséon*, t. XLI, p. 199: « C'est une victime volontaire que tu as offerte; c'est en te réjouissant que tu as été offerte. »

³ Ibid., t. XLII, p. 240-241: « La virginité, elle, qui a dépassé la nature humaine. » P. 247: « Surtout si vous vous rappelez ce que nous avons dit, à savoir que la virginité est au-dessus de la nature humaine. » P. 250: « Cela démontre que la vierge ne le devient pas par nature, mais par libre choix. » P. 252: « La grande vertu de virginité se réalise par libre choix et volonté. »

⁴ Cf. v. D. GOLTZ, p. 40: ἐν ἱματίοις πολυτελεσι καὶ χρυσῷ καλλωπίζουσαι πρὸς τὸ ἀρεσαι τοῖς ἀνθρώποις. Ibid., p. 44: ἡ ὑπόστασις τῶν ἱμάτων σου μὴ ᾗτω πολύτιμος.

⁵ Cf. *Le Muséon*, t. XL, p. 225: « Cache donc la pointe de tes pieds; fais descendre ton manteau jusqu'à tes extrémités; que la pudeur cache à tes compagnons le bout de tes mains. »

pour ses mains ¹. [Si mains et pieds sont découverts,] ils mettent en mouvement la concupiscence (ἐπιθυμία); s'ils sont couverts, ils préservent aussi la vierge (παρθένος) de tout danger (κίνδυνος) d'être l'objet d'embûches.

La vierge (παρθένος) qui se fignole et s'enjolie, avec l'intention de mettre en évidence ses attraits, est une pierre d'achoppement pour ceux qu'elle rencontre (ἀπαντᾷν) et elle se prépare à elle-même la mort; si quelqu'un trébuche (σκανδαλλίζεσθαι) à son sujet et meurt par son fait ², elle aussi meurt avec lui de cette même mort. Il en est comme de celui qui va creuser une fosse et qui [...]

(p. ?) le voleur les ravit (σολᾷν) ³.

O vierge (παρθένος), assure tes pensées intimes sur la roche (πέτρα) ⁴; installe tes pieds sur la place inébranlable. Ces désirs (ἐπιθυμία) qui meuvent la nature (φύσις) corporelle (σῶμα) (p. ?)..... qui le blesse (πληγῇ). Plus son aspect est joli, plus aussi puisse-t-elle se surveiller! Ce sont, en effet (γάρ), les bonnes œuvres que toujours ils jalourent (φθονεῖν); ce sont les bons « vases » (σκεῦος) contre lesquels ils complotent (ἐπιβουλεύειν) en vue de les ravir (σολᾷν) ⁵...



Nous voici donc en présence d'une série de traités sur la virginité attribués à S. Athanase; mais en fait, sont-ils bien sortis de sa plume? Nous n'entendons pas aborder ici ce problème complexe et délicat de l'authenticité de ces écrits. Toutefois nous voudrions dissiper un malentendu en écartant une difficulté qui nous paraît sans fondement, à savoir, qu'Athanase n'aurait écrit qu'un ouvrage de *virginitate*. Von der Goltz, en effet, avec tous ses prédécesseurs et plusieurs de ses successeurs, ne parle jamais que « du de *virginitate* » signalé par S. Jérôme ⁶. Un éminent patrologue

¹ Cf. v. d. GOLTZ, p. 44-45 : χειρίδια ἐρεᾷ περικαλύπτοντα τοὺς βραχίονας ὥς τῶν δακτύλων τῶν χειρῶν. 18

² Cf. *Le Muséon*, t. XLI, p. 200 : « Vois si tu ne le fais pas mourir. »

³ Ibid., p. 192 : « Comme un voleur... ne ravisse tes biens. »

⁴ C'est-à-dire le Christ : πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός (1 Cor. 10, 4).

⁵ Cf. *Le Muséon*, t. XLI, p. 192 : « il (le diable) enlève tous les vases de la vertu ». P. 198 : « Tu es un vase saint. »

⁶ Von der Goltz (p. 115) cite le passage de S. Jérôme, puis conclut : « Nach diesem schwerlich zu beanstanden Zeugnis hat Athanasius eine Schrift *περὶ παρθενίας* geschrieben. » — Dans *Le Muséon* (t. XL, p. 241), J. Lebon note :

écrivait naguère : « Il faut bien le remarquer : dans toute l'antiquité chrétienne, le seul témoignage jusqu'ici connu qui nous affirme certainement la composition d'un écrit « de virginité » par saint Athanase, est celui de saint Jérôme ¹. »

Or, est-ce que S. Jérôme affirme que S. Athanase n'a écrit qu'un seul « de virginité » ? Dans le passage visé, S. Jérôme s'exprime comme suit au sujet des œuvres d'Athanase : *Feruntur eius adversum gentes libri duo, et contra Valentem et Ursacium unus, de virginitate, de persecutionibus arianorum plurimi, et de psalmorum titulis, et historia Antonii monachi vitam continens, et εὐχαριστικάί ἐπιστολαί, et multa alia quae enumerare longum est* ². S. Jérôme ne dit donc pas qu'Athanase n'a écrit qu'un *liber de virginitate* ; au contraire, ce n'est certainement pas solliciter son texte que de rapporter *plurimi* (libri) aussi bien à *de virginitate* qu'à *de persecutionibus arianorum*. Le rapprochement de ces deux thèmes, fait ici par S. Jérôme, s'éclaire d'ailleurs par un passage de Théodoret, dans lequel l'historien cite un extrait d'une lettre d'Athanase adressée à des vierges pour les consoler des persécutions auxquelles elles sont en butte de la part des Ariens ³.

Au reste, les critiques ont eu, ici encore, le grand tort de s'en tenir aux sources gréco-latines. Dans son Catalogue de la Collection Borgia ⁴, paru en 1810, Zoega donne le texte copte et une analyse en latin d'un fragment de l'Histoire des patriarches d'Alex-

¹ L'auteur du *de viris illustribus* (chap. 87) mentionne simplement, parmi les œuvres de saint Athanase qu'il connaît, un écrit *de virginitate* ; mais plus loin (p. 247) il précise sa pensée en disant : « La donnée si laconique de saint Jérôme indique-t-elle le titre d'un ouvrage unique, ou marque-t-elle un thème développé peut-être dans plusieurs écrits par saint Athanase ? »

² LEBON, dans *Le Muséon*, t. XL, p. 241.

³ *De viris illustribus*, ch. 87 (P. L., t. XXIII, col. 732).

⁴ *Hist. eccles.* II, 14, 12-13 : καὶ παραμυθητικούς δὲ λόγους ταῖς παρθένοις ἐκείναις αἱ τὰ παγγάλεπα ἐκείνα ὑπέμειναν γράφων καὶ ταῦτα ἐντέθεικε · « Διὰ τοῦτο μὴδὲ γινέσθω τις ὑμῶν περίλυπος, εἰ καὶ θάπτομέναις ὑμῖν φθοροῦσιν οἱ ὀνυσεβεῖς καὶ κωλύουσι τὰς ἐκφοράς · καὶ μέγρι γὰρ τούτων ἡ καταστροφὴ τῶν Ἀρειανῶν ἔφθασε · καὶ τὰς μὲν πύλας κλείουσι, περὶ δὲ τὰ μνήματα ὡς δαίμονες καθέζονται ἵνα μὴ τις τῶν ἀπογενομένων ἀποτεθῇ. »

⁵ ZOEGA, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum* (Rome, 1810), n° CLX.

andrie par Sévère d'Ašmouneïn (x^e s.). En ce fragment, Sévère caractérise le style d'Athanase, puis continue : « Dans ce style il a écrit *quatre* traités sur la virginité »¹; il poursuit en donnant la liste d'autres ouvrages d'Athanase, liste malheureusement coupée par la perte des feuillets suivants.

Le fougueux archimandrite Chenoute, qui avait une quarantaine d'années à la mort d'Athanase, qui joua pendant trois quarts de siècle un rôle extraordinaire dans la vie ascétique en Égypte et qui par conséquent était bien renseigné sur l'activité d'Athanase dans ce domaine, s'exprime ainsi : « L'archevêque Athanase, cet homme de bien qui ne se rassasie jamais de parler sur la virginité, dit ceci et autres choses encore dans ses lettres »²; puis Chenoute cite textuellement deux pages du long traité copte mentionné plus haut³.

Ailleurs il s'écrie : « Est-ce qu'il ne dit pas la vérité, lui aussi, Athanase l'homme de Dieu, quand il écrit cette exhortation ? » Suit une citation, longue d'une demi-page, dans laquelle figurent des instructions données à des vierges, instructions inconnues jusqu'ici par ailleurs.

Dans un autre traité⁴, Chenoute cite, sous le nom d'Athanase, un long passage sur la conduite à tenir par les vierges, passage également nouveau pour nous.

Apa Moyse⁵, qui dirigea pendant la première moitié du v^e siècle une communauté de moines et une de moniales, écrit à ces dernières : « N'avez-vous pas entendu notre saint père apa Athanase dire que la vierge n'aille pas chez une riche, mais que la riche aille

¹ ZOEGA, p. 265, l. 3-4 : $\alpha\upsilon\tau\epsilon\gamma\alpha\iota\delta\epsilon\ \bar{\nu}\tau\epsilon\iota\gamma\epsilon\ \bar{\nu}\eta\tau\omicron\omicron\upsilon\tau\ \bar{\nu}\epsilon\gamma\bar{\nu}\tau\alpha\text{-}$
 $\bar{\nu}\eta\alpha\ \epsilon\tau\epsilon\tau\eta\alpha\ \rho\omicron\epsilon\eta\eta\alpha$. Sévère est contemporain du patriarche Éphrem († 976).

² J. LEIPOLDT, *Sinuthi opera*, t. III, p. 108, l. 19 et suiv. (= *Corpus Script. christ. orient.*, series II, t. IV, Paris, 1908).

³ Voir la citation complétée dans *Le Muséon*, t. XLVIII (1935), p. 56-59.

⁴ É. AMÉLINEAU, *Œuvres de Schenoudi*, t. I, p. 204.

⁵ Édité et traduit par H. Guérin dans *Revue égyptologique*, t. X, p. 148 et sv.; t. XI, p. 15 et sv. Le texte ici visé est à la page 32a du manuscrit.

⁶ Sur cet archimandrite, voir P. VAN CAUWENBERGH, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe* (Louvain, 1914), p. 151-153.

ascétique, dont Besa, disciple de Chenoute, fait une citation sous le nom d'Athanase; au reste, l'œuvre est certainement très ancienne, puisqu'on la retrouve dans les débris d'un codex en papyrus du ^{ve}-^{vi}e siècle¹. Et le dépouillement des *disiecta membra* de la littérature sahidique est loin d'être terminé.

Louvain.

Louis-Théophile LEFORT.

¹ Brit. Mus., Or. 6007; Crum, *Catalogue*, n° 990.

LE FRAGMENT SURVIVANT DE LA PASSION COPTE DE S. MACROBE

(Ms. PARIS COPT. 151)

Le *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale* de Paris, publié par L. Delaporte dans la *Revue de l'Orient chrétien*, consacre les 140 premiers numéros de sa description aux textes bohaïriques¹. La deuxième partie, réservée aux codices sahidiques, n'a jamais été achevée². C'est dans cette section que devait venir se ranger, probablement, le manuscrit n° 151, où se trouvent artificiellement juxtaposés deux lambeaux d'œuvres que ne rapprochent ni le sujet ni le dialecte. Le second morceau, en sahidique, jouit d'une juste célébrité. Voici plus d'un demi-siècle déjà que Carl Schmidt en éditait, traduisait et commentait le contenu sous le titre «Der Osterfestbrief des Athanasius vom J. 367»³. Doublement précieux, ces quatre feuillets nous transmettent, de la fameuse lettre pascale, tout justement le passage où le patriarche d'Alexandrie rappelle à ses ouailles le canon des Écritures traditionnellement en vigueur dans leur Église.

¹ T. XIV (1909) - XVI (1911).

² T. XVII (1912) - XVIII (1913).

³ Dans les *Nachrichten* de Goettingue, phil.-hist. Kl., 1898, p. 167-203. Brève description de cette partie du manuscrit, p. 168 : «... nur 4 Blätter erhalten, die einem Pergamentcodex (c. x-xi. Jahrh.) entstammen, dessen Blätter eine ungewöhnliche Grösse zeigen, nämlich 36 cm h. und 29 cm br. Sie sind **pos. - poH** [= 171-178] paginirt, bilden also einen halben Quaternio, der unzweifelhaft aus einem Codex herausgerissen ist, welcher ursprünglich die ganze Sammlung der Festbriefe des Athanasius enthielt ». M. le chanoine L.-Th. Lefort, à la recherche des débris de manuscrits coptes renfermant les lettres festales de S. Athanase, qu'il se propose d'éditer, a eu à remuer le codex Paris, B. N., copt. 151. C'est lui qui a eu l'obligeance d'en signaler à notre attention le fol 1, dont il nous a aimablement fourni une photographie. Nous lui réitérons nos remerciements.

Un peu écrasé par un tel voisinage, le feuillet en bohaïrique qui les précède immédiatement dans le codex 151 n'a sans doute même pas le mérite de représenter la page la plus importante d'une Passion qui, à son tour, n'émergerait pas, pour autant que nous puissions en juger, de l'affligeante médiocrité des nombreuses productions congénères¹. Sa valeur lui vient du fait qu'il constitue, à notre connaissance, l'unique fragment ayant survécu à l'ensemble auquel il appartenait. Intérêt très mince, nous ne le sentons que trop, et que seul un maître tel que celui auquel ce volume est dédié s'entendrait à animer prodigieusement et à faire rebondir, selon une méthode éprouvée qui n'a pas cessé de nous ménager des surprises.

Le feuillet de parchemin qui nous occupera a été, au moment de prendre place dans le codex, monté sur un cadre de papier fort. Dans l'état où il se présente aujourd'hui, amputé d'une de ses marges et l'autre bord dessinant irrégulièrement un léger arc de cercle, il mesure de 0.239 à 0.255 m. en hauteur et de 0.155 à 0.167 m. en largeur. Il compte 29 lignes à la page, sur une seule colonne coupée en alinéas débutant par une majuscule à la marge; la surface écrite est d'environ 0.22 × 0.13 m. Il n'y a ni couleur ni ornementation. Disons tout de suite que, dans le recueil actuel, il a été inséré sens dessus dessous. Au véritable verso, il porte, en haut à gauche, le chiffre de pagination **NE** = 52, en caractères différents de ceux du texte. L'écriture est sensiblement du type reproduit par HYVERNAT, *Album de paléographie copte*, pl. XLI, 2; ce fac-similé est tiré du cod. Vatic. copt. 59, fol. 141^v, du « x^e siècle environ », date approximative que nous pouvons retenir pour notre manuscrit. Un feuillet provenant du monastère de Saint-Macaire, dans le désert de Scété, le ms. John Rylands n° 439, offre de remarquables points de ressemblance avec le nôtre, tant en ce qui concerne l'écriture que le format et l'aspect général². Divers autres indices que nous rencontrerons³ nous ramèneront toujours à ce centre religieux, où notre feuillet a presque certainement commencé sa destinée.

L'accident banal qui a fait prendre au recto la place du verso était

¹ Cf. H. DELEHAYE, *Les Martyrs d'Égypte* (Bruxelles, 1923; extr. des *Anal. Boll.*, t. XL, 1922), particulièrement pp. 129-130, 148.

² W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library, Manchester*, p. 218-219: « Parchment; a complete leaf, 26 × 18 cm. Script: cf. HYVERNAT, *Album*, xxxviii or xli, 2. 1 column, in paragraphs, 29 or 30 lines. No colours. »; p. 243: « Approximate date: 9th-10th centuries. » Cf. H. G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrân*, Part I: *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius* (New York, 1926), p. xl, note 5: « can be identified with certainty as being derived from Dér Abû Makâr ».

³ Cf. pp. 155, 157.

en l'occurrence presque fatal. En effet, la marge extérieure primitive ayant subi le sort de plusieurs autres manuscrits de Saint-Macaire et disparu sur toute sa longueur par excision au ras des lignes, il semblait d'autant plus indiqué de considérer la marge restante comme marge extérieure qu'il y figurait, antérieurement à la constitution du codex actuel, deux mentions placées transversalement au texte copte, du côté verso. La première, dans la moitié supérieure de la page, est une formule de quatre lignes imprimées en petits caractères sur une étiquette collée au parchemin : « Ex Bibliotheca MSS. COISLINIANA, olim Segueriana, quam Illustr. HENRICUS DU CAMBOUT, DUX DE COISLIN, Par Franciae, Episcopus Metensis, &c Monasterio S. Germani a Pratis legavit. An. M.DCC.XXXII »¹.

La seconde inscription, sur trois lignes, dans la moitié inférieure de la marge, est d'une main du XVIII^e siècle : « N. 264². Dans ce livre ici est la messe en syrien. » A la troisième ligne, les deux derniers des trois ou quatre mots qui la composent sont seuls clairement lisibles : « officii ecclesiastici ». Les lettres formant « ecclesiastici » ont dû progressivement se serrer pour ne point heurter le cachet de cire rouge, marqué des initiales F. D.³, qui leur barrait la route. On voit donc qu'il eût fallu beaucoup de sang-froid pour résister à la tentation

¹ Dans le *Catalogue des manuscrits grecs* (de la Bibliothèque nationale), II : *Le Fonds Coislin* (Paris, 1945), p. XIII-XIV, Mgr R. Devreesse, après avoir cité en note la phrase du testament par lequel Coislin léguait aux bénédictins de Saint-Germain sa collection de manuscrits en dépôt dans leur monastère, ajoute : « Une étiquette fut préparée, qui devait, selon toute vraisemblance, être collée sur chaque volume ; un seul exemplaire en subsiste, au début du Coislin 226. » Suit le texte reproduit ci-dessus.

² Le dernier chiffre, très effacé, se devine plutôt qu'il ne se lit.

³ Sur plusieurs manuscrits bohairiques de son *Catalogue* (notamment les n° 16, 19, 28, 73, 78, 82, 109, 112, 116, 119, 122), Delaporte a relevé ce même cachet, qu'il décrit comme portant une croix archiépiscopale ou à deux croisillons (Inégaux). Aux premiers numéros (16, 19), il commence, lorsqu'il rencontre les initiales F. D., par les rapporter à F. Delamare ; mais cette attribution n'est pas explicitement poursuivie. Plusieurs des numéros signalés sont dans le cas de notre feuillet, portant à la fois le cachet F. D. et l'attestation de leur appartenance à la filière Ségulier - Coislin - Saint-Germain. On est donc tenté de penser à un personnage antérieur à Ségulier, par exemple à tel négociant français du Caire, François Daniel, qui, le 10 avril 1648, écrit de là au chancelier : « Sy quelques personnes que j'ay descouvert depuis peu me maintiennent leurs promesses, j'espère d'avoir de libvres grez et aultres quy pourront accompantant votre curiosité... » (cité par H. OMONT, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, t. I, Paris, 1902, p. 14). Mais d'autre part, au n° 82 du *Catalogue*, Delaporte relève ces initiales sur un manuscrit certifié acquis à Niklou par Vansleb en 1671. On voudrait, afin de se prononcer en connaissance de cause, être plus sûr de ces différentes données.

de présenter en recto, plutôt qu'en verso, la face du parchemin illustrée par ces signes caractéristiques.

Une dernière particularité notable de notre feuillet est le pli qui le coupe, à mi-hauteur exactement, dans toute sa largeur. Ce sillon est concave du côté verso actuel (qui est aussi le côté « chair »). Le temps paraît très reculé où les deux moitiés, supérieure et inférieure, du recto original se trouvèrent appliquées l'une contre l'autre, si bien qu'à égale distance de cette barre médiane, la dernière majuscule marginale de la page et les premières lettres de la dernière ligne ont imprimé, tout en haut, leur image réfléchie, qu'on prendrait de prime abord pour un élément du texte. Quoi qu'il en soit, ce pli, le long duquel on croit pouvoir reconnaître des traces de points de couture, achève de nous instruire sur l'usage auquel le feuillet copte fut affecté en son avant-dernier état : il servit de page de couverture ou de garde, en tête (pour un Occidental, ce serait en queue) d'un livre liturgique syriaque de petit format. Le Catalogue des manuscrits en cette langue à la Nationale n'en mentionne pas qui ait porté le n° 264 dans le fonds de Saint-Germain ; mais les n°s 262 et 263 sont signalés ¹, comprenant entre autres la première partie de la messe. Le lecteur qui tenait ce livre en mains apercevait donc, au bas des colonnes verticales formées par les lignes du texte copte, l'inscription indiquant le titre général ; puis, l'ouvrant et tournant une feuille, en regard de la première page syriaque, l'étiquette témoignant de sa provenance. Pendant ce temps, son pouce droit avait continué d'encrasser sur la moitié de sa hauteur l'extérieur du parchemin, au bord du pli ; ce dépôt a fini par faire disparaître toutes les lettres du mot terminant la ligne ². On a toute raison de croire que le feuillet remplissait déjà cet office avant d'entrer à Saint-Germain ³.

Il est temps d'en venir au contenu. Celui-ci est le fragment d'un épisode de la Passion de S. Macrobe, évêque de Pchati (Nikiou) ⁴. Ces Actes, perdus, nous sont reflétés dans deux œuvres qui en sont diversement tributaires.

La première est un panégyrique, prononcé au jour anniversaire de la mort de Macrobe ⁵ par son lointain successeur — et le rem-

¹ Ce sont les n°s 80 (p. 51-52) et 85 (p. 54-55) du Catalogue de Zotenberg.

² Il a cependant été possible de le reconstituer avec sûreté, cf. p. 162.

³ Des vérifications que nous n'avons pu faire auraient peut-être permis d'être plus affirmatif. Nous sommes redevable à M^{lle} M.-L. Concasty, bibliothécaire au Département des manuscrits, de plusieurs indications précieuses.

⁴ L'équivalence Pchati-Nikiou est courante dans les documents chrétiens du pays. L'emplacement exact de Nikiou, dans le Delta moyen, n'est pas connu avec certitude ; cf. G. DARESSY, *A travers les koms du Delta*, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, t. XII (1912), p. 200.

⁵ BHO. 583 ; éd. H. HYVERNAT, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, p. 225-

plaçant immédiat de Jean de Nikiou¹ — sur le siège épiscopal de Pchati : Abba Ménas. Celui-ci, peu connu par ailleurs, est également l'auteur d'une Vie d'Isaac d'Alexandrie², lequel, avant d'être appelé au patriarcat, fut comme lui, un peu plus tôt dans la seconde moitié du VII^e siècle, moine à la laure de Saint-Macaire. Cette biographie prolixe fait néanmoins plus honneur au talent d'écrivain et au souci d'historien de Ménas que l'éloge commémoratif dont il dut emprunter les données, non plus à des souvenirs contemporains, mais, ainsi qu'il en informe son public, au **ἱεραπο-
τρυπολογιον** de S. Macrobe, c'est-à-dire à cette pièce dont notre feuillet du codex 151 est un témoin authentique, encore que tardif. Par le fait de cet emprunt, qui se place aux alentours de l'an 700, nous quittons l'époque en effet relativement basse de la transcription de notre Passion, qui fut sans doute contemporaine de sa transposition en bohairique, pour nous rapprocher, moyennant un écart d'autant de siècles environ, de la date de sa rédaction, d'original, en sahidique³.

Après un exorde ampoulé, qui recourt gauchement au prologue du panégyrique de S. Pierre d'Alexandrie⁴, Ménas aborde l'enfance de son héros, né à Tchmoumi (**ἡ ἑλμωμῖ**)⁵, village du Tihot ressor-

246, d'après le cod. Vatic. copt. 58, fol. 90-107^v. H. G. Evelyn White cite ces feuillets dans sa liste d'échantillons propres à donner une idée du développement de la bibliothèque de Saint-Macaire (t. c., p. xxv).

¹ Celui-ci aurait été déposé pour avoir eu la main trop rude dans l'exercice de fonctions rattachées à sa charge épiscopale, ainsi que le raconte l'*Histoire des Patriarches* d'Alexandrie, dans le chapitre consacré à Simon I^{er}, successeur d'Isaac (éd. B. EVERTS, dans *P. O.*, t. V, p. 32-34).

² *BHO.* 539 ; éd. E. PORCHER, dans *P. O.*, t. XI, fasc. 3, d'après le cod. Vatic. copt. 62, fol. 211-243^v ; Sévère d'Ašmūnāin a pu la consulter sur place à Saint-Macaire (cf. H. G. Evelyn WHITE, t. c., p. xxvii). F. Nau (*P. O.*, t. c., p. 302, note 2), rappelant les divergences des auteurs touchant l'époque et la durée de son patriarcat, retient comme date probable les années 684-687 ; Isaac aurait pu arriver au désert de Scété vers 652-654 (cf. H. G. Evelyn WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn*, Part II : *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, p. 282-284). La présence de Jean de Nikiou est signalée à son avènement (*Vita auct. Mena*), comme elle l'avait été au lit de mort de Jean III de Samannūd et à l'élection, qui ne fut point maintenue, d'un concurrent d'Isaac (*Hist. Patr. Alex.*).

³ Voir à ce propos L.-Th. LEFORT, *Littérature bohairique*, dans *Le Muséon*, t. XLIV (1931), p. 115-135.

⁴ *BHO.* 929.

⁵ Cf. G. DARESSY, art. c., p. 191 : « Achmoun ».

tissant à l'éparchie de Pchati, puis relate son accession au sacerdoce, dont la carrière se poursuit sous différents prélats jusqu'au jour où, Sarapamon¹ ayant consommé son martyre, la « vox populi » appela Macrobe à lui succéder. Le zèle du nouveau pontife ne tarda pas à le mettre en butte aux mêmes persécutions. Deux émissaires de Dioclétien, Théophane le « tabularius » et Ammonius le « veredarius »², le font arrêter en plein office, l'interrogent sur place et le soumettent à une première série de tortures : flagellation, plomb fondu versé sur le corps, sans autre résultat que d'exalter le pieux enthousiasme des assistants, qui incontinent sont mis à mort pour avoir confessé le Dieu d'Apa Macrobe. Après ces préliminaires, l'évêque est expédié à Alexandrie, enchaîné au fond d'une barque. Le comte Arménius le fait aussitôt jeter au cachot, où dès la première nuit le Seigneur le reconforte de sa visite. Le lendemain matin, il guérit la fille du « commentariensis » de la prison, lequel se convertit avec sa famille. D'autres miracles suivent, dont le détail n'est pas rapporté, auxquels Arménius espère mettre fin en ordonnant au gouverneur Gallien (ΚΕΛΛΙΑΝΟΣ) de le juger publiquement. Conduit au bord de la mer, au lieu dit Poseidôn, Macrobe endure une seconde série de supplices ; entailles par tout le corps au moyen de glaives et de crochets de fer, chaudière d'huile bouillante, bêtes féroces sont sans effet sur sa détermination. On essaie de le noyer au large de la côte, mais un ange le ramène au rivage avant même le retour de la barque qui l'avait emporté. Un ange également le préserve des flammes de la fournaise où Gallien l'a fait enfermer. Enfin, il est condamné à avoir la tête tranchée. Au cours de sa marche à l'exécution, il ressuscite un nommé Eusèbe, victime d'un accident de travail, qu'il rend à son père désespéré, Denys, « logistès » de la ville³. La décapitation a lieu le 2 phame-

¹ Cf. BHO. 1044 et *Synax. Alex.*, éd. FORGET, t. I (= C. S. C. O., *Scriptores Arabici*, series III, t. XVIII), textus, p. 124-125 ; versl. p. 160-162.

² ΠΙΡΕΠΑΡΙΟΣ (HYVERNAT, op. c., p. 229), à corriger en ΠΙΒΕΡΕΤΑΡΙΟΣ. Le veredarius était le courrier de cabinet usant de la poste impériale ; c'est le rôle qu'il joue ordinairement dans nos Passions.

³ La Passion de S. Tchamoul (ΘΑΜΟΥΛ), dont un fragment en sahidique, conservé au British Museum, Papyrus V (n° 325 du *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, de W. E. CRUM), a été publié par Winstedt (*Coptic Texts on Saint Theodore the General, St. Theodore the Eastern, Chamoul and Justus*, p. 175-199), offre plusieurs traits de ressemblance avec celle de Macrobe et celle d'Apa Ari. Un Denys, « logistès » de Siout, voit son fils miraculeusement guéri par

nôth (26 février), après qu'un certain nombre d'habitants, que la vue de ce miracle a exaltés, l'ont précédé dans la mort. Pendant la nuit, ses « frères », qui l'ont suivi depuis son village et se tenaient cachés à Alexandrie, recueillent son corps, l'enveloppent de bandelettes et, par bateau, le transportent à Tchmoumi, où son culte ne tarde pas à s'établir ; Euchariste, fils de Jules de Chvehs (ΙΟΥΛΙΟΣ ΠΙΡΕΛΧΒΕΖΕ), est nommément cité parmi ceux qui accompagnent le convoi funèbre.

Cette dernière mention, dans sa sobriété, équivaut à une signature ; mais celle-ci apparaît plus nette encore dans l'autre texte qui nous a transmis la substance de la Passion copte de S. Macrobe, la notice du synaxaire arabe jacobite d'Alexandrie au deuxième jour de barmahât¹.

L'auteur, après avoir rappelé le nom de la bourgade natale d'Anbā Makrāwah, Ašmūn Ġarīsāt (la seconde partie du nom prend des formes variables dans les différentes recensions de l'ouvrage), narre succinctement les événements que nous connaissons déjà : l'arrestation à Nikiou, sur l'ordre de l'émissaire de l'empereur Yūfāniūs², de l'évêque occupé à l'église, l'interrogatoire, les supplices des coups et du métal fondu, puis le renvoi auprès d'Armānyūs et l'incarcération à Alexandrie. Des nombreux miracles opérés là, un en particulier est raconté de façon plus circonstanciée : Eucharistus (ʿAwhārīstos), fils de Jules d'Aqfāḥs, en est le bénéficiaire. C'est le même Jules, chargé à cette occasion de veiller sur la dépouille mortelle du martyr et d'écrire sa vie, qui, après l'échec des tourments infligés par Armānyūs : les mutilations, les lions, la noyade, la fournaise ardente, après l'échec également des démarches que tentent auprès de l'évêque sa sœur Maryam et ses frères Yūnas et Isaac, intervient auprès du préfet pour l'engager, conformément aux vœux du vieillard Macrobe, à porter une sentence de mort contre lui. Après la décapitation, Jules s'acquitte de sa promesse et fait escorter le corps, à destination de Nikiou, par des gens de sa maison. Le convoi ayant fait escale à Ašmūn Ġarīsāt,

le saint. Plus tard, avec Jules le commentariensis, Denys s'occupe de la toilette funèbre du martyr († 16 pachons), qui sera renvoyé dans son village natal.

¹ Éd. c., t. II, textus, p. 2-4 ; versio, p. 2-4.

² On retrouve, moyennant le rétablissement des points diacritiques, le Théophraste de la Passion.

le saint exprime le désir d'y voir établir le lieu de son repos définitif. Le paragraphe final nous donne l'âge respectable du martyr, souvenir omis par Abba Ménas : 131 ans, dont trente de prêtrise et, selon quelques recensions, trente-sept, ou même soixante-sept, d'épiscopat.

Nous voici donc pleinement édifiés sur l'auteur dont se réclamait notre Passion ; elle se rattache à ce qu'on a pu appeler le cycle de Jules de Chvehs ¹. L'« aide-commentariensis » de la ville d'Alexandrie, le légendaire « historiographe des martyrs », avec son armée de 300 domestiques, qu'il mettait à leur service à l'approche et au lendemain de leur mort, avant d'avoir à son tour la tête tranchée pour le Christ et d'être inscrit sur les listes de l'Église copte ², joue un rôle particulièrement remarquable dans cette Passion, à en juger d'après le résumé qu'en offre la notice du synaxaire.

¹ DELEHAYE, *Les Martyrs d'Égypte*, p. 138.

² A la date du 22 tout (19 septembre), *Synax. Alex.*, éd. c., t. I, textus, p. 35-36 ; versio, p. 39-41 ; et nombreuses mentions occasionnelles, aussi sous le nom de Yulianus. P. Dib, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV (1910), p. 300-306, donne un aperçu du récit détaillé des derniers jours de S. Jules conservé par le ms. Paris ar. n° 4788, fol. 174-190. Son fils Euchariste y est cité, de même que son autre fils Théodore, martyrisé en même temps que son père et son oncle. Dans la Passion de S. Tchamoul, mentionnée plus haut (p. 158, note 3), le nom d'Eucharistia est donné à une sœur de Jules. Plusieurs manuscrits de la bibliothèque du Patriarcat copte au Caire, les n°s 811, Hist. 469 et Hist. 473, ce dernier particulièrement, contiennent des fragments de la Vie ou des Miracles du saint hagiographe ; cf. G. GRAF, *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (= *Studi e Testi*, 63), n°s 482²⁰, 712⁶ et ²¹, 716. Le regretté Togo Mina a traité brièvement de Jules d'Aqfahs et ses œuvres, à propos d'une icône conservée dans l'église d'Abou 's-Seifein, dans le *Bulletin de l'Association des Amis de l'art copte*, t. III (1937), p. 41-47. Il y transcrit la liste des œuvres qui lui sont prêtées sur cette icône (exécutée en l'église Saint-Mercure, au Vieux-Caire, en 1756-1757 ap. J.-C.) et leur compare celles que nous lui connaissons ; il rappelle l'interprétation que, dans son édition des Actes d'Apa Epima (Le Caire, 1937), il proposait de l'épithète ordinaire du nom de Jules : ΠΙΘΗΘΗΣ ΝΚΟΜΕΝΤΑΡΙΣΙΟΣ ; ces termes ne désigneraient pas une fonction officielle auprès du gouverneur d'Alexandrie ou quelque autre emploi de la sorte ; le saint aurait mérité le premier titre en raison de sa protection accordée aux chrétiens, et le second, traduit équivalement dans les textes arabes par « historiographe des martyrs », grâce au soin mis à recueillir les souvenirs de ces derniers. Cette interprétation, soit dit en passant, est loin de s'imposer ; car l'expression composée se rencontre dans d'autres contextes coptes, où elle désigne manifestement une charge, notamment dans le service des prisons, ce qui est naturel. Aqfahs est « un petit village qui existe encore aujourd'hui dans le district d'Al-Fašn, province d'Al-Minyā » (ibid., p. 41).

Chose curieuse, cette courte notice, prouvant par là sa fidélité, nous fournit, mieux que le panégyrique de Ménas, le contexte très précis dans lequel viennent s'articuler les quelques lignes de notre feuillet. L'épisode dont celles-ci traitent appartient en effet au miracle opéré en prison par Macrobe, dont nous disions plus haut que le synaxaire parlait plus en détail. Voici ce passage en traduction latine.

Deus autem multa miracula per manus eius patravit. E quorum numero hoc fuit. Iulio Aqfahsensi filius erat cui nomen Eucharistus, et qui alterius manuum et alterius pedum paralysi laborabat. Is, precibus pro ipso a sancto fuis, sanatus est, postquam (nimirum Makrawah) missam in domo Iulii celebravit, familiam eius sacra refecit communione et inter utrumque convenit ut (Iulius episcopi) corpus curaret et vitam conscriberet.

Ménas, de son côté, relatait la guérison d'une fille du « commentariensis » de la prison ; on pourrait y voir un écho déformé de la même histoire, s'il ne s'y ajoutait ce trait plus aberrant, que le père de l'enfant n'était pas encore chrétien. Peu importe du reste, puisque nous avons vu que, là aussi, Euchariste figure en bonne place.

Notre fragment commence au moment où le père expose sa requête à Macrobe. Une convention semble avoir été arrêtée entre eux, dont nous ne savons pas l'objet précis.

E cod. Paris., B. N., copt. 151, fol. 1¹.

ΟΥΟΣ ΝΑΥΤΩ ΕΡΟΠΠΕ ΕΘΒΕΠΕΥΗΡΙ ΝΑΥΤΑΛΟ ΜΕΟΥ-
ΠΕ ΕΘΒΕΠΙΝΙΥΤ ΝΗΣΙ ΝΤΕΠΙΥΩΝΙ ΕΤΧΗ ΖΙΧΕΝΠΕΥΗΡΙ.

ΔΥΕΡΟΥ ΝΧΕΠΙΑΓΙΟΣ ΑΒΒΑ ΜΑΚΡΟΒΙ ΟΥΟΣ ΠΕΧΑΥ
ΝΙΟΥΛΙΟΣ ΧΕΤΩΝΚ ΜΑΥΕ ΝΑΚ ΕΠΕΚΝΙ ΜΑΖΘΗΚ ΕΡΟΚ
ΧΕΝΓΗΡΙ ΞΕΝΠΑΙΕΧΩΡΞ ΤΗΝΟΥ ΞΕΝΤΧΟΜ ΜΠΘ(ΟΙ)C
ΙΗ(CΟΥ)C ΠΧ(ΡΙCΤΟ)C ΠΥ<Η>ΡΙ ΜΦ(ΝΟΥ)Τ ΕΤΟΝΉ ΟΥΟΣ
ΝΤΑΤΑΛΘΟ ΜΠΕΚΥΗΡΙ ΝΑΚ ΑΛΛΑ ΑΡΙΠΕΘΩΥ ΜΦΘΟ(Υ)
ΧΕΟΥΕΖΟΟΥ ΕΥΤΑΙΝΟ(Υ)ΤΠΕ. ΙΟΥΛΙΟΣ ΔΕ ΑΥΥΕ ΝΑ<Υ>
ΕΠΕΥΗΡΙ ΕΥΡΑΥΙ ΕΘΒΕΝΙCΑΧΙ ΕΤΑΠΙΑΓΙΟΣ ΑΠΑ ΜΑΚΡΟΒΙ

¹ Nous n'observons pas l'ordre des alinéas du feuillet. Entre crochets figurent les lettres manquantes, toutes tombées à la suite de l'excision de la marge ; entre parenthèses, celles dont nous résolvons la contraction.

χοτου ναϋ. Ουοζ νεοτεροου ἡσάβατον δεπε
πιεροου ετεμμαϋ.

Εβρηι εξενταγια ἡκυριακη εθοϋαβ εταροϋζι δε
ψωπι απιαγιος απα μακροβι (v^ο, p. 115) τωβξ επψωι
ζαφ(νοϋ)† ἡтетφε αφρο ἡπιϋτεκο οϋων ναϋ
ἡμαϋατῆ <ξ>ἡππε ισηηαηα παρϣαγγελοσ αϋι
εβολ ἡε(ν)тфе αϋιni ἡφἡ εθοϋαβ εβολ ἡεπιϋτεκο
οϋοζ ἡπεζλι ἡρωἡι εἡι εροϋ αϋμοϋι νεμαϋ ψαν-
τεφολῆ εβοϋν επἡι ἡιο(ϣ)λιος.

<Ι>οϣλιος δε νεμνεϋαλωο(ϣ)ι ναϣχοϋψ† εβολ
ἡαϣωϋε εϣταλοσϣϋνο(ϣ)ϋι¹ εβρηι. <Δ>ϣωπι δε
εταφἡ εθοϋαβ ψε ναϋ εβοϋν επἡι ἡιοϣλιος αϋιni ναϋ
ἡο(ϣ)ϣρονος ἡζατ αϋζεμσι ζιϣωϋ οϋοζ αϋι τηρο(ϣ)
αϣδισμοϋ² εβολ ζιτοτῆ.

<Π>εξεπιαγιος ἡεπισκοποσ ἡιοϣλιος ϣεαριπισο†
ζινα ἡταιni επψωι ἡενηεκμαϣωπι ἡ†ϣϣια εθοϋαβ
ζινα ἡτεπισμοϋ ἡτεπδ(οι)ϣ ψωπι ἡἡητοϋ...

Versio.

... et precabatur (Iulius) eum pro filio suo et certiore faciebat eum de magno dolore morbi filium suum afficientis.

Respondit sanctus abbas Macrobius et dixit Iulio : « Surge, vade in domum tuam et attende tibi, quia in nocte hac veniam in virtute Domini Iesu Christi filii Dei vivi et sanabo filium tuum ; sed exsequere propositum nostrum hodie, quia dies honoratus est. » Iulius autem abiit in domum suam, gaudens de verbis quae ipsi sanctus abbas Macrobius dixerat. Et dies quidem sabbati dies illa erat.

In sancta vero dominica sacra, vespere facto, invocavit sanctus abbas Macrobius (v^ο, p. 52) Deum caeli ; aperta est ipsi ultro ianua carceris ; ecce Michael archangelus egressus est e caelo, eduxit sanctum et carcere et, inscio quovis homine, comitatus est eum quoad introduxit eum in domum Iulii.

Iulius autem eiusque pueri exspectabant eum tus offerentes. Quando vero ingressus est sanctus domum Iulii, attulerunt ipsi thronum argenteum ; consedit ille super eum et venerunt omnes ut benedictionem ab ipso acciperent.

¹ Les lettres formant le mot **ϣϣνοϣϋι** ont presque entièrement péri ; cependant la lecture ne fait pas de doute ; cf. supra, p. 156.

² Ne faudrait-il pas amender le texte en **ϣεϣδισμοϋ** ?

Dixit sanctus episcopus Iulio : « Praepara (res necessarias) ut sanctum sacrificium offeram in habitationibus tuis, ut benedictio Domini sit in eis... »

En dehors du panégyrique de Ménas et de la notice du synaxaire arabe, qui répètent la Passion de S. Macrobe, en dehors des autres ménologes et calendriers ¹, qui n'ont pas davantage valeur de documents originaux, la mention de l'évêque de Pchati se rencontre encore dans deux compositions qu'on peut également rattacher au cycle de Jules de Chvehs : les Actes si étrangement fantastiques de S. Macaire d'Antioche ² et ceux d'Apa Ari ³.

Le premier passage ⁴ met en scène Euloge, le frère de Macaire, mandaté par Constantin pour faire observer par toute l'Égypte le décret de fermeture des temples païens et de libération des confesseurs de la foi, remontant d'Alexandrie vers le sud et s'arrêtant en contemplation devant le temple de Sip. Des chrétiens de Tchmouni (ܬܚܡܘܢܝ) s'avancent aussitôt et lui racontent comment ce temple était l'œuvre de Diophane (ܕܝܘܦܐܢܝܬܝܬ), le même qui avait fait mourir Abba Macrobe, l'évêque de leur pays. « Lorsqu'il eut entendu cela, Euloge ordonna de retirer les ossements de l'impie Diophane du lieu où ils étaient ensevelis et les fit brûler au feu,

¹ Cf. F. NAU, *Les Ménologes des Évangélistes Coptes-Arabs*, dans *P. O.*, t. X, pp. 176, 200, 213, 227 ; E. TISSERANT, *Le Calendrier d'Abou 'l-Barakât*, *ibid.*, p. 266. Macrobe figure à sa date du 2 barmahât (26 février), tantôt avec ses titres de martyr et d'évêque, tantôt avec ce dernier titre seul. Le Maqronios inscrit en seconde série, le 1^{er} barmahât, à côté d'une Thècle, martyre, ne peut être qu'un doublet du précédent, encore que le premier nom s'écrive toujours avec ܩ (q) et l'autre avec ܬ (k). Pour mieux les distinguer, certains exemplaires opposent Maqronios le martyr à Macrobe l'évêque. Dans le Calendrier d'Abou 'l-Barakât, il est d'ailleurs fait commémoration, le 1^{er} barmahât, après Maqronios et Thècle, des « 40 qui moururent à cause de Anba Macrobe ». Ce dernier est originaire, non d'Ašmūnāin, comme le dit une note (p. 266), mais d'Ašmūn (Tchmouni ou Tchmouni). Dans le synaxaire d'Alexandrie, au 1^{er} barmahât, le doublet a pris la forme de Marqūrah (Mercure), évêque.

² BHO. 578, éd. HYVERNAT, *Actes des Martyrs de l'Égypte*, p. 40-77. Cf. p. 69 : « Moi, Jules de Chvehs, j'ai écrit ces mémoires de saint Apa Macaire d'Antioche ; j'étais monté sur le bateau avec Arien (gouverneur de Thébaïde) pour des choses de ce genre. »

³ BHO. 107, *ibid.*, p. 202-224. Cf. p. 222-223 : « Alors, Jules l'aide-commentariensis s'approcha de lui, l'adora et lui dit : Dis-moi, ô père saint, quand tu auras consommé ton martyre, où veux-tu que ton corps soit déposé ? »

⁴ L. c., p. 74-75.

water¹; but it was precisely the unusual character of this view which led Symeon Magister to report it: when a violent disturbance in the sea had wrecked the fleet besieging Constantinople this disturbance was not to be explained impiously as a natural occurrence: it was the work of the Mother of God². The conviction that the city of Constantine was God-guarded, that the Empire was based on God's will — that it was a *θεοστήρικτον κράτος* —, the consciousness that the capital was under the special charge and protection of the Virgin, this sense of supernatural support must surely have had a profound psychological significance. It might be worth while to study in detail the effects of that conviction, perhaps to translate the principal documents in which that conviction is mirrored. This paper does but attempt to suggest the interest and the historical importance of this belief of the East Romans in supernatural

SUPPORT

The Byzantines were fully conscious of the absolutely essential part played by the great fortress of Constantine's foundation; the territory of the Empire might for a while be restricted, as it was in 626, to the space enclosed within the city walls, but if the imperial power-house remained inviolate, recovery remained a possibility. Constantinople, «the eye of the faith of the Christians»³, could continue to preserve the treasure of which it was the guardian. And to gain assurance of this inviolability the rulers of East Rome — patriarchs and emperors — sought to secure the aid of as many supernatural defenders and defences as they could, and in this amassing of spiritual guarantors they were aided by God, by Christ, by the Virgin and by the holy dead who as saints had freedom of speech (*παρηγοία*) in the court of Heaven. We are familiar with the accounts of the relics which the crusaders carried

¹ SYMEON MAGISTER, ed. Bonn, p. 673.

² BHG. 1140: Sermon attributed to Andrew Archbishop of Crete in the Bodleian MS. text published in *Νέα Σιών*, 6 (1907), pp. 826-833; attributed to Theodore Ducas Lascaris in the MS. of the *Ἑθνικὴ Βιβλιοθήκη* in Athens published in *Σωτήρ* (Athens), 16 (1894), pp. 186-192 — a better MS.: *σήμερον βρασμός ἐν θαλάσῃ οὐ κατὰ τοὺς πάλαι βρασμούς· ἐκείνους γὰρ φυσιολογοῦσιν Ἕλληνες ἀσεβῶς, τὸ δ' ἐν ἡμῖν γεγονός ἡ μήτηρ εὐεργάστο τοῦ Θεοῦ*.

³ LEO STERNBACH. *Analecta Avarica*, in the *Rozprawy* of the Academy of Cracow, 1900, p. 304¹⁸: *τῆς Χριστιανῶν ὀφθαλμὸν ἐπάρχουσαν πίστεως*.

objection to be carried off from his church in Jerusalem, so St. John the Baptist's head, exiled in a little town like Comana, disclosed its presence so that it might be borne to Constantinople. This wondrous gift — *δῶρον ἀξιοθαύμαστον* — St. John explained he would never have decided to give to any ordinary city — *οὐ τῇδε ἢ τῇδε τῇ πόλει* — only to the city greater than all others, only to the imperial city of Constantine, would he disclose where the relic could be found ¹.

It is important to realise that the customary canons of ethical behaviour do not apply where relics are concerned: the recognition of any title to property in a relic is suspended. There is a good example of this attitude in the Life of the ascetic Isaac who was born in Mesopotamia but had lived in Constantinople from A.D. 383 to A.D. 438. Here no attempt is made to disguise the use of open violence. After Isaac's death the Emperor sent a litter to bear the body to the Great Church (St. Sophia) where watch was kept all night. At dawn Nectarius with his clergy and the citizens went forth chanting hymns carrying the saint to his tomb. But an *illustris* named Aurelian had constructed in front and to the south of the monastery of Isaac a martyrion dedicated to the protomartyr Stephen in order to place in it the holy corpse of Stephen when it reached Constantinople from Jerusalem. Failing in this — Stephen was laid to rest in Constantinianae — Aurelian planned that the corpse of the blessed Isaac should be placed in the martyrion instead of Stephen *εὐλογίας χάριν* — to sanctify it. And this came to pass. At the time when Isaac was being buried, Aurelian placed a troop (*βοήθειαν*) — a large number of men — near the road which led to the monastery in order to carry off the corpse as it passed and to convey it into the oratory. « And this they did with the permission of Christ our God Who directs everything, and so his holy body had to be placed in the church of the holy protomartyr Stephen on the right of the holy table within the choir. » One hardly expected that Aurelian would obtain the divine permission so easily, but the corpse still remained in the capital and Constantinople was not deprived of the protection of the precious relic ².

¹ MIGNE, P. L. 67, col. 444.

² F. NAU, op. cit. — Thus the Virgin approved the theft of her robe, *infra*, p. 174. St. Anastasius in the seventh century supported and advised those who stole his body: H. USENER, *Acta Martyris Anastasii Persae*, Bonn, 1894. The *Ἐπάνοδος τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἀναστασίου ἐκ Περγά-*

There is, however, one account which insists on a much more rigorous ethical standard. In the reign of Heraclius, the nuns of a convent in Melitene fled to Constantinople before the Persian invasion and as refugees brought with them their holy picture not made by human hands. The nuns were given shelter in the capital by the Patriarch, who took the picture into his own possession. But he suffered many ills and in a vision it was explained to him that he would be cured only if he returned to the nuns their picture. « Don't you know, » he was asked in the vision, « that they are strangers here, and they have none to console them seeing that they come from a foreign land? » The Patriarch gave back to the nuns their picture. It is a pleasant story ¹.

And thus through the centuries the number of the supernatural defences of the Queen of cities grew and it was a proud triumph when as a result of his victories John Curcuas in 944 carried to Constantinople the famous portrait of Christ which had been granted to Abgar King of Edessa ². What did that bringing of the portrait mean to the folk of East Rome? They « believed that the image would be for the glory of the faithful, for the safety of the Emperors, for the preservation of the entire city and of the *κατάστασις* of the Christians ». What is the true translation of *κατάστασις* ³? Is it the « constitution » of the Christian Empire or is it not rather the Christian « way of life »? « Constantinople would thereby acquire greater strength and would be kept for all time unharmed and unravaged ⁴. »

Such is the background, such the complementary supernatural protection which gave confidence to the population of the capital. But these relics were only a supplement; for the protection of Constantinople the constant pledge, the unfailing guarantee, was the succour and mediation of the Blessed Virgin: God had given

δος εἰς τὸ μοναστήριον αὐτοῦ [in Jerusalem] (BHG. 88) is a strictly contemporary document (pp. 12-14) and the story is vividly told.

¹ DOVŠCHÜTZ, *op. cit.*, pp. 126*-127*.

² On the portrait cf. DOVŠCHÜTZ, *op. cit.*, pp. 102-196, 158*-249*, 29**-156** ; STEVEN RUNCIMAN, *Some Remarks on the Image of Edessa*, in *Cambridge Historical Journal*, 3 (1931), pp. 238-252.

³ DOVŠCHÜTZ, *op. cit.*, p. 85**, and cf. the whole of ch. 65, *ibid.*

⁴ DOVŠCHÜTZ, *op. cit.*, p. 83**.

her to be the acropolis, the fortress, the wall of defence for the capital: the city was *her* city: the appeal through the centuries is always the same: as in the past, so now, defend *thy* city. It is through a study of the East Roman hymns to the glory of the Virgin that the modern student can gain some realisation of the intensity of the passionate devotion with which the citizens of « her city » honoured the Theotokos¹. The churches dedicated to her in Constantinople outnumbered any other dedication: they were « countless ». « You would not find any public place or imperial dwelling, no reputable inn or private house of those in authority where there is not a church or an oratory of the Mother of God². » And as « head and metropolis » of all these churches and oratories there stood the church at Blachernae³ at the N.W. extremity of the landward walls. It was known that the Virgin delighted in this church, so that Christians building churches in other places called them Blachernae after the church in the capital⁴. « And to Blachernae, if there had been any private or public good fortune, all classes — patriarchs, emperors, those in high rank or public office and ordinary citizens — would hasten to Blachernae to give their thanks to God and to the Virgin; and if they were burdened with disasters, they came in confidence to Blachernae to be relieved of the weight of their burdens⁵. » « For in the church at Blachernae and from that church we have received and shall receive whatever good thing there is or shall be⁶. » And in the church of the Virgin the worshippers feel themselves to be in Heaven: « there, while glorifying the Theotokos, we feel that we join the angelic choirs, » as the Patriarch Germanus said in a sermon⁷.

And of course the Byzantines conceived of the Virgin as dwelling with them in Constantinople; where else should she dwell? In the

¹ Cf. e.g. the Akathist Hymn: Greek Text and English verse translation by W. J. Birkbeck and G. R. Woodward (Longmans, Green and Co., 1917); Migne, P. G. 92, col. 1335-1348; the vast *Mariale* of Joseph the Hymnographer: Migne, P. G. 105; the homily on the Akathist Hymn published in Σωτήρις (supra, p. 166, note 2). For the Syriac hymns on which Byzantine hymns were modelled, see the Italian translation by G. Ricciotti, *Inni alla Vergine* (Turin, 1939), and E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford, 1949), pp. 7-8 and Index s.v. Ephraem.

² COMBESIS, op. cit., col. 754.

³ Ibid.

⁴ Ibid. col. 754-755.

⁵ Ibid. col. 755; cf. col. 771 § 2, 774 § 1.

⁶ Ibid. col. 755.

⁷ BHG. 1086; Migne, P. G. 98, col. 381.

Of course the theologians knew that the mediation of the Virgin embraced in its scope the whole world ¹, but it can hardly be doubted that the popular belief in the local presence of the Theotokos within her city must have meant much to the population of the capital. The Virgin, it is true, might go out to her church of the Sacred Source (Pege), but that was only a short distance from the city walls near the Golden Gate, and here by the sacred spring, where there was a monastery, the Virgin through the city's history worked her miracles of healing. Members of the imperial family often sought relief from sickness at Pege, and the Byzantines recorded with gratitude the benefits which the Theotokos had conferred upon them, bidding them either to drink the water of the spring or, mixing the water with earth, to use it as an ointment ².

The inhabitants of Constantinople believed that Constantine had « transferred the arcana of the might of Rome, the Palladium of Troy, to his new capital and hid it under the porphyry column on the top of which stood his own image ³ ». But in the fifth century the capital of the Christian Empire acquired its own Palladium, the robe (ἑσθής) of the Virgin. The robe was discovered by two patricians, relatives of Ardaburius and Aspar, in a small village in Galilee. It was stolen by them and carried to Constantinople after they had prayed to the Virgin beseeching her to approve the deed for, they said, « it is to thy city that the robe is being transferred, the city which is the Queen of all other cities, whose first charge it has always been to honour anything of thine ». And the Virgin

¹ Παντός τοῦ κόσμου προστασία καὶ σκέπη, *Byz. Zeits.*, 12, p. 201³⁸, and cf. e.g. *Patrologia Orientalis*, 16 (1922), fasc. 3, *Homélies mariales byzantines*, p. 462; *Varia Graeca Sacra*, ed. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, p. 151⁶: ἐγὼ εἰμι ἡ τὸν κόσμον κρατοῦσα καὶ περιέπουσα; L. STERNBACH, *Analecta Avarica* (see p. 166, note 3), p. 337³: κοσμοσωτῆρις δέσποινις.

² For a description of Pege see the Ecclesiastical History of Nicephorus Callistus Xanthopoulos, XV, ch. 25 and 26, Migne, *P. G.* 147, col. 72-77. For the miracles at Pege see BHG.1072 and 1074: Διήγησις περὶ τῆς συστάσεως τῶν ἐν τῇ Πηγῇ τῆς Θεοτόκου ναῶν καὶ περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γενομένων θαυμάτων, in *Acta Sanctorum*, Novembris t. 3 (November 8), pp. 878-889 and cf. *Commentarius praeuius*, *ibid.*, p. 860; Petrus LAMBECIUS, *Commentariorum de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi*, vol. 8, 2nd edition, opera A. F. Kollarii, col. 119-131, with a summary account of the miracles by Nicephorus, *ibid.*, col. 120-123.

³ A. ALFÖLDI, in *Journal of Roman Studies*, 37 (1947), p. 11.

mediation of the Virgin. This succession of defeats suffered by the assailants of the Empire is very impressive: for the Byzantines it must surely have created a guarantee that past mercies would be repeated: whatever else happened, the city must survive inviolate. At the outset the invaders might cause great suffering for the provincials — the suburbs sacked and churches burnt — and these reverses were explained, in homilies addressed to the population of the capital, as God's punishment for sin; Photius, for instance, enlarges on the theme at the time of the Russian invasion of A.D. 860. If this were so, it did but make it the more essential to secure the mediation of the Virgin that so the pity of God should be aroused. To that traditional explanation there is one exception and that exception in its simplicity is surely very impressive. Cananus has described the brutalities of the Muslims and the devastation of the countryside and then he writes: « But how and whence and for what reason this disaster and destruction and these most terrible hardships fell upon the luckless and wretched Romans — on all this it has seemed better to us to keep silence ¹. » The time-honoured explanation was indeed all too facile an escape from an agonising problem. Cananus deserves our respect.

And it must always be remembered that the belief in supernatural aid did not relieve man from the duty of playing his part in self-defence. Just as Joshua and Gideon ² had participated in the victory granted by Jehovah, so in the siege of the capital in 626 the citizens of Constantinople were reminded of their duty: *δεῖ γὰρ μετὰ τῆς ἄνωθεν βοηθείας καὶ ἡμᾶς τὰ προσήκοντα ἐνεργεῖν* ³. And in that defence children and old men alike could take their share, even if it were only in prayers, the spiritual armour of sword and breastplate. « God wished not that those who flee to Him for help should be idle and inactive ⁴. » And perhaps no better example of the effect of a fresh realisation of the Virgin's aid could be found than the account given by Cananus of the Muslim attack on Constantinople in 1422. The capital was in complete dependency when the citizens became newly conscious that they had the support, the *προσβεία*, of the Theotokos. They were filled with ardour,

¹ CANANUS, Bonn ed., p. 459.

² STERNBACH, *Analecta Avarica*, p. 303^{ss-ss}; cf. p. 305^{ss}.

³ Akathist Synaxarium: MIGNE, P. G. 92, col. 1349; cf. col. 1357.

⁴ STERNBACH, op. cit., p. 303^{ss}; cf. p. 319^{ss}.

SAINT BASILE ET LA MISSION DU DIACRE SABINUS

Tous les historiens qui ont traité des relations de S. Basile avec l'Occident, ont eu à connaître du voyage à Césarée du diacre Sabinus. Les opinions émises à ce propos, qu'il s'agisse de la date de ce voyage, de son motif, de ses modalités, de ses conséquences, présentent une telle diversité que l'on pourrait croire qu'il s'agit là d'un de ces problèmes irritants, pratiquement insolubles, qui font et feront jusqu'à la fin des temps le désespoir des chercheurs¹.

Il est certain que notre documentation sur cet épisode de la vie de S. Basile est assez maigre et que l'historien est bien obligé d'en combler les lacunes au moyen de conjectures. Encore faut-il que ces conjectures tiennent compte des faits, de tous les faits connus, et qu'elles s'y adaptent sans les brutaliser. Or, si l'on se donne la peine d'appliquer ce principe sans faiblesse, on s'aperçoit vite que le problème que nous pose le voyage de Sabinus peut parfaitement être résolu, qu'il ne s'accomode en réalité que d'une seule solution.

¹ Les notices les plus détaillées sur le voyage de Sabinus sont celles de J. SCHÄFER, *Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande* (Munster, 1909), p. 110-130, et de J. WITTIG, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I. und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten* (Breslau, 1912), p. 57-72. Ces deux historiens ont d'ailleurs abouti à des conclusions absolument discordantes. Nous aurons l'occasion de citer TILLEMONT, articles sur S. Damase (*Mémoires...*, t. VIII, p. 399) et sur S. Basile (t. IX, p. 170-171); MARAN, *Vita Basilii*, c. XXII, 3 (P. G., t. XXIX, p. LXXXVIII); V. ERNST, *Basilius des Grossen Verkehr mit den Occidentalen*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVI (1896), p. 626-664; Fr. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle, 1898; Ed. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, II, dans les *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen*, Phil.-Hist. Kl., 1904, p. 357-391; F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905; G. BARDY, *Le Concile d'Antioche (379)*, dans la *Revue bénédictine*, t. XLV (1933), p. 196-213.

Dès le début nous rencontrons un fait que les historiens nous semblent avoir traité un peu à la légère, bien que de son interprétation dépende tout le sens de l'affaire. Nous voulons dire la souscription bien connue du texte latin de la lettre *Confidimus quidem* du pape S. Damase : *Ego Sabinus diaconus mediolanensis legatus de authentico dedi*. Mais avant de proposer notre explication, il convient de dire un mot de l'origine de cette lettre.

Au cours de l'année 371¹, quelque part en Italie du nord, les évêchés de Gaule² et de Vénétie avaient tenu concile et profité de l'occasion pour décider des mesures à prendre contre les propagandes hétérodoxes qui troublaient encore certains esprits dans ces contrées. En conclusion de ces débats un sérieux avertissement avait été adressé par ces évêques à ceux de leurs confrères coupables d'avoir prêté l'oreille à des propos hérétiques. En outre, ils avaient nommément dénoncé et condamné comme le grand responsable de cette agitation l'évêque arien Auxence de Milan.

Il semble que ces décisions aient eu un assez grand retentissement. Il est possible que la cour s'en soit inquiétée. En effet, peu de temps après cet événement, un nouveau concile se réunit à Rome autour du pape Damase, peut-être à l'instigation de l'empereur Valentinien³, pour examiner la situation ainsi créée. Si

¹ La date de cet événement, ou plus exactement du concile romain dont il sera question dans un instant, est controversée. Les opinions oscillent entre 368 et 373. Les partisans de l'année 368 partent du fait que l'*Epistula ad Afros* de S. Athanase, qu'ils datent de l'an 369, semble faire allusion à ce concile. En réalité, l'*Epistula ad Afros* n'est pas datée et ne peut l'être que par référence au concile (si l'exégèse proposée est correcte). Quant au concile, il ne peut l'être que par le voyage de Sabinus, dont la date enfin dépend de la chronologie adoptée pour la correspondance de S. Basile. Si, comme nous le croyons, Sabinus est arrivé à Césarée avant Pâques 372, le concile romain a certainement eu lieu en 371.

² De Gaule Cisalpine évidemment.

³ *Ex rescripto imperiali*, dit le titre de la lettre synodale. Si ce renseignement est exact (il manque dans la version grecque), Valentinien ne peut guère avoir provoqué ce concile que pour essayer de faire annuler la sentence portée contre Auxence par les évêques gaulois et vénitiens. Selon M. Hardy, le concile aurait eu lieu à l'occasion du *natale* du pape Damase, qui tombait en septembre (t. c., p. 197). Cette conjecture n'est pas inconciliable avec la précédente, et la date proposée nous conviendrait fort bien. Nous ne voyons pas qu'il soit question de ce synode romain dans G. ROETHE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, dissertation faisant partie d'un recueil anonyme

permis de penser qu'en réalité c'est ce personnage qui a été l'objet principal des préoccupations conciliaires, le reste n'étant guère qu'un artifice de procédure.

Si d'autres griefs avaient été mis en avant par les Gaulois et les Vénitiens, comme semble le laisser entendre l'expression *hac praecipue causa*, le concile romain a jugé inutile de les mentionner et sa réserve se comprend aisément. La politique de Valentinien laissait à Auxence toute liberté d'action dans le cadre de son diocèse. Mais pas plus qu'elle ne permettait à ses collègues mal intentionnés de venir chasser sur ses terres — S. Hilaire en avait fait l'expérience — elle ne lui permettait d'aller jeter le trouble chez ses voisins. Tel étant le seul défaut de sa cuirasse, on comprend bien pourquoi la lettre synodale souligne cet aspect de la procédure engagée contre lui et celui-là seulement.

Il faut aussi noter qu'après cette brève mention, si bizarrement introduite que sa suppression ne laisserait aucune trace décelable, notre lettre semble oublier l'évêque de Milan. Elle continue par un rappel des décisions du concile de Nicée et une nouvelle condamnation de tout ce qui avait été fait à Rimini. Elle s'achève par des menaces qui visent apparemment non Auxence, mais les évêques à la foi hésitante dénoncés par le concile provincial.

Les membres du concile romain se sont donc contentés d'assurer à la décision de leurs collègues d'Italie du nord une publicité renforcée du poids de leur haute autorité. La lettre ne nous dit même pas qu'ils aient formellement approuvé ou confirmé cette décision. Mais leur réserve ne devait évidemment tromper personne et, si modeste que puisse paraître cette intervention, il a sans doute fallu à ses auteurs quelque courage pour en prendre la responsabilité, car, telle quelle, elle n'était pas de nature à plaire à l'empereur¹.

¹ Une allusion de S. Jérôme (*Epist.* I, 15) à une victoire remportée sur Auxence par Évagrius, cet antiochien de noble famille qui, en 364, avait suivi Eusèbe de Vercell en Occident, pourrait se référer aux suites du concile : ... *Auxentium Mediolani incubantem huius excubiis sepultum paene antequam mortuum*. M. J. Labourt traduit ce texte : « Auxence qui opprimait Milan, est, grâce à sa garde vigilante, enseveli presque avant d'être mort ! » (*S. Jérôme, Lettres*, t. I, Paris, Collection des Universités de France, 1949, p. 9). Le R. P. Cavallera pense que ce texte doit être pris à la lettre et en conclut qu'Évagrius n'a pas pu quitter l'Italie avant l'enterrement de l'évêque arien (*Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. I, 2, Louvain, 1922, p. 12-13). Somme toute, l'action d'éclat d'Évagrius aurait été de presser les obsèques d'Auxence. Ceci ne nous paraît

La lettre synodale que nous venons de commenter n'est autre que cette lettre *Confidimus quidem* à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure. Elle s'est conservée en grec dans l'Histoire ecclésiastique de Théodoret (II, 22) ainsi que dans celle de Sozomène (VI, 23); en latin dans la collection dite du diacre Théodose que nous a conservée le *codex* LX de la Bibliothèque capitulaire de Vérone¹. La version grecque a été faite sur l'exemplaire adressé à l'épiscopat illyrien². Très médiocre, elle présente peu d'intérêt. Il en est autrement du texte latin, dont l'histoire est fort curieuse³. L'exemplaire dont il dérive était adressé *episcopis catholicis per orientem constitutis* et s'achevait par la souscription : *Ego Sabinus diaconus mediolanensis legatus de authentico dedi.*

Ce détail a souvent été noté par les historiens, mais je ne suis pas certain que sa signification ait été parfaitement comprise. On

pas satisfaisant. Nous croyons devoir rattacher *paene* au mot précédent *sepultum* et traduire « enseveli pour ainsi dire avant que d'être mort ». Autrement dit, grâce à l'intervention d'Évagrius, Valentinien aurait tout de même reconnu que le grief des évêques gaulois et vénitiens n'était pas sans fondement et aurait intimé à Auxence l'ordre de restreindre son apostolat aux limites de son diocèse. Le *sepultum paene* traduirait hyperboliquement cette mesure restrictive. Il est bien regrettable que S. Jérôme ne se soit pas exprimé plus clairement.

¹ Éditée pour la première fois par HOLSTENIUS, *Veterum Romanae Ecclesiae monumentorum Collectio*, t. I (Rome, 1662), p. 169 sq., et souvent reproduite, d'après cette première publication, dans les éditions des lettres des papes (COSTANTIN, THIEL), dans celles des œuvres du pape Damase (MERENDA, GALLANDI; MIGNÉ, P. L., t. XIII, col. 350), dans les collections conciliaires (LABBE, t. II, p. 892; MANSI, t. III, p. 459).

² Certains historiens ont déduit de là que la lettre *Confidimus quidem* aurait été rédigée spécialement à l'intention des Illyriens. Cette opinion est insoutenable. Le caractère publicitaire de ce document est évident. Il a dû être expédié *a pari* dans toutes les directions. Nous savons qu'un exemplaire est allé vers l'Illyrie, qu'un autre est allé à Alexandrie. Nous en rencontrons une copie à Césarée. Étant donnée la pauvreté de notre information sur le pontificat du pape Damase, ces quelques renseignements suggèrent une très large diffusion.

³ Depuis Costantin on admet généralement que le manuscrit de Vérone ne nous donne pas le texte original latin de notre lettre, mais une retraduction de la version grecque. Seuls, à notre connaissance, Ed. Schwartz (t. c., p. 364 sq.) et M. G. Bardy (t. c., p. 197) ont admis l'authenticité de notre texte latin. Bien que les arguments de Schwartz aient été pulvérisés par L. Parmentier (THEODORET, *Kirchengeschichte*, Leipzig, 1911, p. LXXVIII sq.) et que M. Bardy n'ait pas vraiment repris l'examen du problème, ces deux historiens ont vu juste et la priorité du latin est indéniable. Nous reviendrons très prochainement sur ce sujet.

présente quelquefois cette souscription du diacre Sabinus comme un exemple des habitudes de la chancellerie pontificale au IV^e siècle : les porteurs des messages officiels des papes ou des conciles romains auraient été chargés d'authentifier eux-mêmes ces messages. Ceci est évidemment tout à fait invraisemblable. On devine à quels abus aurait pu donner lieu un tel système. Bien que nous ne puissions apporter aucune preuve matérielle de ce fait, il est certain qu'au temps du pape Damase, comme en tout autre temps, les lettres pontificales étaient signées et scellées, bref authentifiées par qui de droit, avant d'être remises aux envoyés.

L'exemplaire que reproduit le manuscrit de Vérone n'était donc pas un des originaux préparés par la chancellerie romaine, mais une copie, rédigée en cours de route par un des envoyés chargés de porter les exemplaires originaux aux destinataires prévus. Ce diacre Sabinus n'a pas authentifié sa copie sans raison, mais parce qu'il l'a exécutée dans un but officiel ou quasi officiel. Nous ne voyons qu'une explication possible à ce fait anormal. A un moment donné, Sabinus s'est trouvé avoir besoin d'un exemplaire supplémentaire, autrement dit, il a découvert que quelqu'un avait été oublié par la curie romaine et a suppléé de son mieux à cette omission. Quel qu'ait été l'esprit d'initiative du diacre milanais, il n'est pas croyable qu'il ait pu assumer de lui-même une telle responsabilité. Nous devons supposer l'intervention d'un tiers disposant d'une autorité considérable.

Si l'on rapproche ces constatations des lettres 89 à 92 de S. Basile, il nous paraît impossible d'échapper aux conclusions suivantes : le destinataire « oublié » par Rome était ce même S. Basile, et le collègue charitable et puissant qui a décidé Sabinus à réparer cet oubli, S. Athanase d'Alexandrie. Et ceci nous oblige à écarter dès maintenant l'opinion selon laquelle l'envoi du diacre à Césarée aurait été décidé à Rome pour répondre aux sollicitations de S. Basile, opinion qui est celle de la plupart des historiens¹.

Pour comprendre les raisons de cette intervention de S. Athanase il faut remonter un peu en arrière. Au cours de l'année 371²,

¹ Ed. SCHWARTZ, t. c., p. 365, et Mgr DUCHESNE, *Hist. de l'Eglise*, t. II, p. 401, ont bien vu que le voyage de Sabinus à Césarée avait été décidé à Alexandrie par Athanase.

² La chronologie de la vie et de la correspondance de S. Basile a été l'objet

au moment même où le scandale causé par la présence sur le siège de Milan de l'arien Auxence préoccupait l'épiscopat italien, S. Basile, depuis peu évêque de Césarée, méditait d'obtenir pour l'Église nicéenne d'Orient l'appui de l'Église d'Occident. Ce qu'il espérait d'une telle intervention transparaît assez clairement dans ses lettres. En Orient, les Nicéens étaient, au moins en apparence, en minorité et étaient traités comme tels par le pouvoir. Les Ariens profitaient naturellement de cette situation, qui, en leur donnant figure d'orthodoxie officielle, leur permettait d'attirer à eux tous les indécis. Mais si, au lieu de considérer l'Orient seul, on prenait l'Église entière, la situation se trouvait inversée. La majorité orthodoxe apparaissait écrasante. S. Basile, avec un sens catholique très réaliste, se rendait parfaitement compte de cette situation. Il pensait donc, peut-être avec raison, qu'une manifestation d'unité des évêques orientaux (nicéens) et occidentaux ouvrirait les yeux à bien des gens sur cette réalité œcuménique et les inciterait à renoncer à leur habitude de jauger les affaires ecclésiastiques à l'échelle orientale. Pratiquement, en raison des circonstances, la seule solution efficace lui paraissait être la venue en Orient d'une délégation d'évêques occidentaux.

Nous le voyons d'abord confier ce projet à S. Athanase et lui demander d'intervenir personnellement auprès de l'épiscopat occidental pour obtenir cette mission¹. Comme la réponse de l'évêque d'Alexandrie se faisait attendre, il lui vint une autre idée. Au lieu de compter sur le bon vouloir d'Athanase, pourquoi Méléce

de bien des controverses. Il ne nous est pas possible de traiter ce sujet dans un court article. Nous nous contenterons de définir notre position par rapport aux travaux antérieurs, travaux que nous avons énumérés p. 178, note 1. La meilleure étude reste celle de LOOFS, *Eustathius von Sebaste...*, ou plus exactement l'exposé révisé qu'en a donné H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingue, 1904), p. 53-60. Ce système a été conservé avec quelques retouches, généralement malheureuses, par F. Cavallera et J. Schäfer. Le système élaboré par V. Ernst, enjolivé et compliqué par J. Wittig, repose sur une exégèse très superficielle des lettres de S. Basile et doit être entièrement rejeté. Il n'y a rien non plus à retenir des solutions préconisées par Ed. Schwartz et G. Bardy. Naturellement, même dans les travaux les moins heureux, il se rencontre de bonnes remarques, dont nous avons fait notre profit. Nous espérons pouvoir bientôt reprendre la question dans son ensemble.

¹ *Epist.* 66. Nous citerons les lettres de S. Basile d'après MIGNÉ, P. G., t. XXXII.

évêque d'Antioche n'enverrait-il pas lui-même un délégué à Rome, d'autant plus qu'un diacre antiochien, Dorothée, que son chef avait envoyé pour affaires à Césarée, acceptait d'entreprendre ce long voyage¹? Mélèce jugea sans doute que sa situation d'interdit de séjour ne lui permettait pas de prendre une telle initiative, mais il donna au diacre Dorothée l'ordre de se mettre à la disposition de l'évêque de Césarée et pria ce dernier de prendre l'affaire en main. Basile accepta, mais, défiant de son autorité, il décida d'obtenir pour son messenger, faute d'une recommandation de l'évêque d'Antioche, celle du pape d'Alexandrie. Il venait justement de recevoir la visite d'un diacre alexandrin, Pierre, chargé par son évêque d'une mission en Asie Mineure, et cette visite lui avait confirmé, si besoin était, les bons sentiments d'Athanase à son égard².

La saison devait être fort avancée lorsque Dorothée prit le chemin d'Alexandrie. Ceci ressort de la recommandation de S. Basile à S. Athanase : « Nous demandons seulement que le diacre susdit soit envoyé directement par le premier bateau, afin que puisse arriver dès l'année prochaine quelque chose de ce pour quoi nous prions³. » Il semble que l'évêque de Césarée n'espérait pas que son messenger puisse s'embarquer d'Alexandrie avant la reprise de

¹ *Epist.* 68. Cette lettre est généralement mal comprise. Les traductions du P. Cavallera (op. c., p. 143) et de Wittig (op. c., p. 48) sont fautives. Elle a été certainement écrite en 371, peu de mois avant le retour de l'empereur Valens à Antioche. Mélèce, qui savait que ce retour l'obligerait à quitter sa ville épiscopale, avait envoyé son diacre Dorothée à Césarée pour presser Basile d'essayer d'obtenir par ses hautes relations la levée du décret d'interdiction de séjour auquel il était toujours soumis. Cependant Ed. Schwartz date cette lettre de l'an 372 (t. c., p. 366), parce qu'il a cru reconnaître dans l'hypomnesticon qu'elle mentionne la lettre 242 de Basile, qu'il faut selon lui placer en cette année 372. D'où un décalage d'un an sur la chronologie que nous proposons. Mais 1° il n'est pas certain que l'hypomnesticon en cause puisse être identifié avec la lettre 242. 2° La date de cette lettre n'est pas certaine. Elle a été écrite la 13^e année de la persécution arienne (col. 900 c), mais il est si difficile de déterminer le point de départ de cette persécution que les historiens hésitent entre 372 (Lietzmann, Schwartz, Wittig), 373 (Tillemont), 374 (Merenda, Bardy), 376 (Maran, Cavallera, Schäfer). On peut compter à partir du concile de Constantinople de 360, ce qui donne 372 pour la 13^e année. Mais comme la lettre 242 était destinée à des Occidentaux, peut-être est-il plus indiqué de prendre comme point de départ le concile de Rimini-Séleucie, ce qui donnerait 371.

² *Epist.* 69 (col. 429 B-C).

³ *Epist.* 69 (col. 432 D).

la navigation après les mauvais mois, soit vers mars 372, ce qui devait d'ailleurs lui permettre largement de mener à bien sa mission avant la fin de cette même année 372. Il fallait, il est vrai, prévoir un certain délai pour que puisse être constituée la délégation attendue.

Mais le diacre ne devait pas aller à Rome. Son voyage s'est arrêté à Alexandrie¹. Que s'était-il donc passé ?

S. Athanase estimait sincèrement son jeune collègue de Césarée et suivait avec sympathie ses efforts pour pacifier les Églises. Néanmoins, il dut froncer les sourcils en lisant les deux lettres que lui apportait Dorothée². Si les Nicéens orientaux avaient été unis, la démarche qui lui était demandée n'aurait pas coûté beaucoup au vieil évêque. Malheureusement, tel n'était pas le cas. Le schisme d'Antioche divisait les esprits et, sur ce point, Athanase, partisan de Paulin, et Basile, qui défendait Méléce, n'étaient pas d'accord. L'évêque de Césarée avait été bien hardi de recommander à son éminent collègue le diacre d'un homme qui, en 363, avait refusé de communiquer avec celui-ci et qui, depuis lors, n'avait pas donné le moindre signe de contrition.

Qu'il en ait ressenti quelque gêne, on s'en aperçoit à lire sa lettre 69. Il ne pouvait faire moins que de prévenir son correspondant du fait que Dorothée appartenait à l'Église dirigée par Méléce. C'était avouer qu'il communiquait avec ce dernier. Mais il a évité, très intentionnellement, de qualifier Méléce d'évêque d'Antioche. D'autre part, sa lettre 66 nous apprend que, s'il comptait sur la visite des Occidentaux pour améliorer la situation des Nicéens orientaux face à l'arianisme et au gouvernement, il réservait à Athanase la solution des schismes locaux. La conclusion de sa lettre 69 montre que, lorsqu'il l'écrivait, il n'avait pas changé d'idée. Nous y voyons en effet que, sur ce point, il redoutait plutôt

¹ Tillemont, Maran et, de nos jours, le P. Cavallera (op. c., p. 147, note 2) ont supposé qu'avec ou sans recommandation d'Athanase, Dorothée avait continué son voyage jusqu'à Rome. Rien dans nos textes n'appuie cette conjecture. D'ailleurs, la lettre 89 de S. Basile nous apprend que le diacre était de retour à Césarée avant Pâques 372 (8 avril). Il n'apparaît guère qu'il ait eu la possibilité matérielle d'aller à Rome et d'en revenir via Alexandrie et Antioche en si peu de temps, surtout en pleine mauvaise saison. Il faut donc reconnaître, avec Ernst, Loofs, Lietzmann, Schwartz et Schäfer, que le voyage de notre messager s'est arrêté à Alexandrie.

² *Epist.* 69 et 67.

les maladresses des Latins. Il demande à l'évêque d'Alexandrie de chapitrer les visiteurs attendus pour éviter qu'ils n'aggravent le gâchis présent et il l'invite discrètement à se réserver pratiquement la solution de ces problèmes jusqu'au moment où la confiance de tous lui permettra d'intervenir avec autorité. Il lui laissait ainsi entendre que l'envoi de Dorothée ne préjugait en rien des décisions qu'il aurait un jour à prendre au sujet d'Antioche ¹.

S. Athanase aurait-il accepté ce point de vue? Ce n'est pas trop sûr. Car munir de recommandations et faire convoier jusqu'à Rome un diacre de Méléce, c'était de toute façon travailler à redorer le prestige de ce dernier. Et ceci ne pouvait guère plaire à l'évêque d'Alexandrie.

En tout cas, le diacre Dorothée, auquel Basile avait naturellement communiqué sa lettre avant de la cacheter (n'était-il pas l'homme de confiance de Méléce?), n'avait pas accepté cette solution boiteuse. Il avait protesté hautement au nom de son maître et, bon gré mal gré, Basile avait dû reprendre la plume pour expliquer à Athanase que la seule solution possible au schisme d'Antioche était le ralliement de tous les orthodoxes autour de Méléce ².

En la circonstance, Dorothée s'est montré moins bon diplomate que Basile. La réserve de ce dernier rendait évidemment la position du diacre un peu équivoque. Mais l'évêque de Césarée avait cent fois raison de ne pas vouloir brusquer le vieil Athanase. Le choix du messager ne prouvait que trop qu'il prenait à cœur les intérêts de Méléce. Il faut que Dorothée se soit montré bien pressant pour que notre jeune évêque se soit enfin résigné, visiblement à contre-cœur (*ἀναγκάως ἐπισημαινόμεθα*), à renoncer à sa prudente politique ³.

En tout cas, on comprend que l'évêque d'Alexandrie ait été peu désireux de recommander à Rome le diacre antiochien ⁴. Peut-

¹ Col. 433 A.

² *Epist.* 67.

³ Sa très curieuse lettre 82, adressée à Athanase pendant le séjour de Dorothée à Alexandrie, montre que Basile avait fort bien compris que sa lettre 67 risquait de faire échouer toute l'affaire et qu'il était devenu urgent de résoudre le problème du schisme oriental.

⁴ Schäfer (p. 110-111) a supposé que Dorothée avait pu renoncer de lui-même à son voyage à Rome, en raison de l'aggravation de la situation à Antioche (départ forcé de Méléce, arrivée attendue de Valens). Mais c'est justement parce que l'on prévoyait cette aggravation que son expédition avait été décidée.

être s'y serait-il tout de même résigné pour ne pas chagriner Basile, si la Providence ne lui avait fourni un moyen élégant de satisfaire dans une certaine mesure son collègue de Césarée sans se compromettre avec l'homme de Méléce, nous voulons dire la présence opportune à Alexandrie du diacre Sabinus, porteur de la lettre *Confidimus quidem*. Sabinus n'avait pas reçu mission d'aller à Césarée. Athanase, dont l'autorité en Occident était considérable, n'eut probablement pas beaucoup de peine à le convaincre de poursuivre son voyage jusque-là. Le diacre n'avait pas reçu d'exemplaire de la lettre synodale à l'intention de Basile. Une copie de celle qu'il avait apportée à Alexandrie ferait l'affaire. D'ailleurs, la remise de ce document ne devait être qu'un prétexte. Le but de sa visite serait de permettre à Basile de communiquer avec l'Occident sans qu'Athanase soit obligé de donner un gage à Méléce.

Dorothee ne goûta sans doute pas beaucoup cette solution. Mais, comme son maître ne communiquait pas avec Alexandrie, il lui était bien difficile de protester. Il repartit donc vers le nord en compagnie du diacre milanais.



Dorothee et Sabinus sont arrivés à Césarée quelque temps avant la fête de Pâques, qui, cette année-là, tombait le 8 avril. Partis d'Alexandrie en un temps où le trajet par mer était encore dangereux, ils avaient pris la route terrestre, ce qui avait permis à Dorothee de reprendre contact avec la communauté mélécienne d'Antioche¹. La capitale de l'Orient attendait l'arrivée prochaine de l'empereur Valens, qui venait d'hiverner à Césarée. Méléce, toujours interdit de séjour, avait dû regagner discrètement sa propriété de Gétasa près de Nicopolis. La situation n'était donc pas brillante. L'arrivée des deux diacres dut causer une grosse déception à S. Basile, car il avait espéré tout autre chose. L'évêque d'Alexandrie s'excusait, sans doute, de n'avoir pu satisfaire aux désirs de son collègue. Mais il lui disait ou lui faisait dire claire-

¹ *Epist.* 89, 2 (col. 472 a). Schäfer (p. 127, note 2) a déduit de ce texte que Dorothee, venant d'Antioche, n'avait pu faire route avec Sabinus, qui venait d'Alexandrie. Il semble avoir oublié que, pendant la mauvaise saison, la route normale pour aller d'Alexandrie à Césarée passait par Antioche.

son zèle et, après l'avoir fortifié par tes prières, expédie-le aux affaires convenues ¹. »

Au moment où Basile écrivait ces mots, il avait déjà rédigé en son nom propre ² et confié au diacre Sabinus une lettre pour les Occidentaux, sa lettre 90. Évidemment afin d'en assurer la distribution, il en avait fait exécuter *a pari* plusieurs exemplaires. C'est ce que suggère une phrase de sa lettre à Méléce (*ἐπεστείλαμεν πρὸς τε τοὺς Ἰλλυρίους καὶ πρὸς τοὺς κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ Γαλίαν ἐπισκόπους*), qui a été quelquefois mal comprise. Loofs et Schäfer, notamment, ont cru qu'elle faisait allusion à deux lettres différentes, l'une pour les Illyriens, l'autre pour les Italiens et les Gaulois ³. En réalité, Basile énumère ici dans l'ordre est-ouest les trois parties principales du monde occidental : Illyricum, Italie, Gaule, pour indiquer la diffusion qu'il entendait assurer à son encyclique.

Ce document est pour nous de la plus haute importance, car il est le seul à nous éclairer quelque peu sur le sens du voyage de Sabinus à Césarée. Il commence ainsi :

« Le Bon Dieu, qui toujours aux épreuves joint les consolations, encore maintenant, au milieu d'angoisses sans nombre, vient de nous accorder une petite consolation par la lettre (*τινὴ μετρίαν παράκλησιν ἐκ τῶν γραμμάτων*) que notre très excellent Père l'évêque Athanase a reçue de votre Droiture et qu'il nous a transmise, car elle témoigne d'une foi saine et porte la marque de votre inviolable concorde et unité de vie, montrant ainsi des pasteurs qui marchent sur les traces des Pères et gouvernent avec science le peuple du Seigneur. Tout cela nous a réjoui au point de briser notre découragement et de provoquer

¹ *Epist.* 89.

² Plus exactement, en tant qu'archevêque de Césarée, donc aussi au nom de ses évêques éparchiotes.

³ Selon Loofs (p. 43, note), la première serait la lettre 90, la seconde la lettre 92. Schäfer (p. 113 sq.) a objecté que la lettre 90 était adressée aux expéditeurs de la lettre *Confidimus quidem*, donc aux Italiens et aux Gaulois, comme la lettre 92. Il admet en conséquence que la lettre aux Illyriens est perdue. En réalité, le concile romain de 371 n'était pas un concile provincial, mais un concile de l'Église d'Occident. Du moins est-ce ainsi que Basile l'a compris. Sa lettre 90 est donc bien adressée à tout l'épiscopat occidental, comme nous l'indique son titre. Quant à la lettre 92, comme nous le verrons plus loin, elle ne peut entrer en ligne de compte, car elle est de Méléce ou tout au moins écrite au nom de Méléce.

En réalité, aucun de ces historiens ne paraît avoir remarqué la chose la plus importante, à savoir que Basile ne remercie les Occidentaux ni des lettres transmises par Athanase, ni de la visite de Sabinus. Ceci prouve sans aucun doute qu'il estimait ne leur être redevable ni de ces lettres, ni de la visite du diacre. Sinon, homme du monde accompli autant qu'adroit diplomate, il leur aurait certainement exprimé sa reconnaissance. Je ne pense pas que quiconque a sérieusement pratiqué sa correspondance puisse mettre ceci en doute¹.

Et ceci prouve que l'interprétation que nous avons proposée plus haut de la phrase *Ego Sabinus diaconus mediolanensis legatus de authentico dedi* s'impose absolument, car cette interprétation donne la clé de ce passage de la lettre 90. En effet, si le voyage de Sabinus à Césarée a été provoqué par S. Athanase, si le diacre milanais n'a apporté avec lui qu'une copie de l'exemplaire officiel de la lettre *Confidimus quidem* adressé au même Athanase, il est bien évident que Basile n'avait à remercier les Occidentaux ni de ceci ni de cela. Wittig a souligné avec raison que l'évêque de Césarée ne parlait pas avec un bien grand enthousiasme de la lettre transmise d'Alexandrie. La chose n'a rien de surprenant. Basile avait dû être fort vexé de constater que les Occidentaux n'avaient pas eu la pensée de communiquer à l'épiscopat oriental cet important document synodal. C'était bien là une nouvelle preuve de ce manque de *σύμπνοια* entre les Églises d'Orient et d'Occident qu'il déplorait tant². Il est excusable d'avoir laissé entendre sa déception. C'est pour la même raison qu'il parle de Sabinus sans mentionner le courrier apporté par lui. Ce courrier venait d'Alexandrie et non de Rome.



Jusqu'ici nous avons mené notre enquête sans trop nous préoccuper des arguments qui ont incité tant d'historiens à croire que le voyage de Sabinus à Césarée avait été décidé non à Alexandrie, mais en Occident. Nous avons préféré attendre que notre récit nous fasse rencontrer le plus important de ces arguments, le seul

¹ Comparer le début de sa lettre 91 à Valérien, citée plus bas, ou encore le début de sa lettre 263.

² Voir *Eplst.* 87 (col. 424 c 2).

tant prisé ta lettre et nous te répondons par le même homme, notre très respecté co-diacre et frère Sabinus. Par lui nous nous faisons aussi connaître à toi et nous te supplions de veiller en priant pour nous... »

Διὰ τοῦ αὐτοῦ ἀνδρός... Il est évidemment tentant de développer cette tournure elliptique en ajoutant « qui m'a apporté ta lettre », et c'est ainsi qu'elle est généralement interprétée¹.

Nous n'irons pas jusqu'à dire que cette interprétation est déraisonnable. Mais ce n'est pas la seule possible, ni même la plus satisfaisante. *Διὰ τοῦ αὐτοῦ ἀνδρός* signifie normalement « par l'homme déjà cité ». On objectera tout de suite que c'est là la seule mention de Sabinus dans la lettre. Sans doute, mais cela prouve seulement qu'en même temps que cette lettre 91, le diacre devait remettre à Valérien une autre lettre de Basile dans laquelle il était déjà présenté. Cette lettre, nous la connaissons, c'est l'exemplaire de la lettre 90 destiné à l'épiscopat illyrien. Nous trouvons dans la correspondance de l'évêque de Césarée un cas tout à fait analogue. Dans sa lettre 67 à S. Athanase, le nom du porteur, le diacre Dorothee, est introduit par ces mots : *ὁ αὐτὸς οὗτος ὁ ἀγαπητὸς συνδιάκονος ἡμῶν Δωρόθεος*, et ceci renvoie Athanase à la lettre 69, qui devait lui être remise en même temps.

Si Sabinus lui avait apporté la lettre de Valérien, l'évêque de Césarée aurait tout naturellement trouvé moyen de citer son nom à l'occasion de ces remerciements, n'eût-ce été que pour éviter l'ellipse peu élégante qu'on lui prête gratuitement. L'explication traditionnelle ne nous paraît pas tenir compte des habitudes de S. Basile. Nous avons cherché vainement dans la correspondance de ce dernier un exemple qui puisse l'étayer. Nous n'avons donc aucun scrupule à l'abandonner.

Cet argument retiré aux partisans de l'origine occidentale de la mission de Sabinus à Césarée, il ne leur en reste qu'un qui mérite d'être mentionné, une phrase de la lettre 89 de Basile à Méléce : *Ἡμεῖς γὰρ ἐπιτυχόντες Σαβίνου τοῦ παρ' αὐτῶν ἀποσταλέντος διακόνου*, « envoyé par eux », c'est-à-dire par les Occidentaux. Dans notre hypothèse, cette présentation de Sabinus devrait être qualifiée d'inexacte, si la lettre 89 avait été envoyée par les moyens postaux ordinaires (porteurs d'occasion, relais), autrement dit si

¹ Ainsi par Tillemont, Maran, Ernst, Schäfer, Wittig.

elle avait été rédigée pour informer le destinataire. Mais elle appartenait à la catégorie des lettres, souvent bien décevantes pour l'historien, remises à un homme de confiance parfaitement au courant des affaires à traiter. De telles lettres sont essentiellement des actes de courtoisie et des témoignages d'amitié. Sans doute, Basile ne se prive pas d'y mentionner ses préoccupations principales mais généralement par allusions, touches rapides, sans se soucier des détails. Dans le cas qui nous occupe, on comprend fort bien qu'il ait préféré laisser à Dorothee la charge assez délicate d'expliquer à Méléce le rôle joué par son vieil ennemi Athanase dans l'affaire. Ceci admis, on ne voit pas bien comment il aurait pu présenter autrement qu'il ne l'a fait le diacre milanais.

Pour en finir avec le courrier emporté par Sabinus, il ne nous reste plus qu'à examiner le cas de la lettre 92. Dans sa lettre 89, Basile avait recommandé à Méléce d'écrire aux Occidentaux tant en son nom propre qu'au nom de tous les évêques qui partageaient leur communion¹. A propos de ce projet de lettre synodale, il ne conseillait pas à son éminent collègue de profiter du bon vouloir de Sabinus. Il lui recommandait au contraire d'envoyer un messager spécial « comme de la part de la communauté du synode ». Cette fois encore, l'évêque d'Antioche ne suivit pas jusqu'au bout le conseil de Basile. Sa correspondance ne s'étant pas conservée, nous ignorons s'il rédigea ou non un courrier personnel. En revanche, nous savons qu'il écrivit bien une lettre synodale, car elle s'est conservée dans les recueils de lettres de S. Basile (lettre 92), mais ce fut Sabinus qui l'emporta.

Tel est du moins le récit que font de cet épisode Tillemont, le P. Cavallera et M. Bardy. Cependant, cette interprétation a été contestée tant par Loofs et Schäfer que par Ernst et Wittig. Ces historiens ont cru pouvoir conclure des termes de la lettre 89 que Basile n'aurait écrit celle-ci qu'après le départ du diacre milanais, qui n'aurait donc pas eu la possibilité de se charger du courrier de Méléce. Mais de cette constatation ils ont tiré des conclusions bien différentes. Selon Loofs² et Schäfer³, la lettre 92 a bien été emportée par Sabinus en même temps que les lettres 90 et 91, mais ceci prouverait qu'elle a été écrite non par Méléce, mais par Basile. Cette solution soulève malheureusement une ob-

¹ Col. 469 c; 472 A.

² P. 43, noté.

³ P. 119. Voir aussi p. 17.

jection qui nous paraît insurmontable. Si Basile avait écrit de sa propre initiative une telle lettre au nom de l'évêque d'Antioche et de ses suffragants¹ — ce qui paraît d'ailleurs bien contraire à son caractère —, il s'en serait certainement excusé dans sa lettre 89. Il pouvait en effet laisser à Dorothee le soin de documenter Mélèce sur à peu près tout, mais pas celui de présenter ses excuses pour une affaire aussi grave.

Ernst et Wittig ont préféré conclure que la lettre 92 n'a pu être emportée par Sabinus en même temps que les lettres 90 et 91, que donc elle l'a été lors d'un autre voyage du diacre à Césarée, dont ce serait d'ailleurs le seul souvenir. Selon Wittig, si l'on veut se contenter d'un seul voyage de Sabinus, on est obligé d'admettre que Basile s'est trompé et qu'il a cru le diacre parti alors qu'il était encore là.

Ce serait évidemment absurde. Mais il y a peut-être moyen d'échapper au dilemme. En effet, si l'on examine attentivement les termes de la lettre 89, on s'aperçoit qu'ils ne prouvent nullement que Sabinus avait repris la route au moment où Basile s'est décidé à écrire à Mélèce. Nous voyons seulement l'évêque de Césarée confier à son correspondant, pour l'inviter à imiter son exemple, qu'il a profité de la visite du diacre milanais pour écrire en Occident : *Ἡμεῖς γὰρ ἐπιτυχόντες Σαβίνου τοῦ παρ' αὐτῶν ἀποσταλέντος διακόνου, ἐπεστείλαμεν πρὸς τε τοὺς Ἰλλυρίους...* Pour bien interpréter ce texte, il faut oublier les conditions postales actuelles et se souvenir de ce qu'elles étaient au IV^e siècle. Basile avait écrit ses lettres, les avait confiées à un porteur. Il avait donc assuré leur acheminement dans les meilleures conditions. Que ce porteur fût déjà parti ou que son départ fût prévu dans un proche avenir, l'évêque de Césarée pouvait également écrire cet *ἐπεστείλαμεν* sans se tromper ni tromper Mélèce. D'autre part on ne peut pas prétendre qu'il aurait dû dire à son correspondant que le diacre attendrait son courrier. A ce compte, il aurait dû dire aussi pourquoi il était tout à coup aussi urgent d'écrire en Occident. Or, il n'en fait rien. Pour expliquer ces omissions, il suffit de rappeler ce que nous avons dit plus haut du caractère de cette lettre 89.

¹ Cette lettre est adressée au nom de 32 évêques. Le premier nommé est naturellement Mélèce ; suivent Eusèbe de Samosate, Basile, etc. Loofs, qui veut que cette lettre soit celle de Basile aux Italiens et aux Gaulois, dont parlerait la lettre 89, a été fort embarrassé par cette liste de noms. Ses efforts pour s'en débarrasser (p. 44, note) ne méritent pas d'être pris en considération,

la décrire, peu de temps après, à son vénérable ami Eusèbe de Samosate :

« Le prêtre Évagrius, le fils de Pompeianus d'Antioche, qui est parti autrefois vers l'Occident avec le bienheureux Eusèbe, vient de revenir de Rome. Il nous a demandé instamment une lettre reproduisant mot pour mot ce qui a été écrit par ceux-ci (il nous a en effet rapporté les nôtres comme n'ayant pas plu aux plus pointilleux de ceux de là-bas) et qu'une ambassade d'hommes notables soit envoyée d'ici en toute hâte pour que ces gens aient un prétexte honorable de venir nous visiter ¹. »

La concision de ce rapport en rend l'exégèse bien difficile. On ne comprend guère à première vue comment Eusèbe de Samosate, à qui Basile demande son avis sur la conduite à tenir ², aurait pu former son jugement sur d'aussi maigres renseignements. Nous devons admettre que son messager, le diacre Elpidius, avait reçu mission de revenir avec la réponse et les commissions de l'évêque de Césarée. Ce dernier a profité de cette circonstance pour confier oralement à cet homme dévoué le plus gros de son message et réduire d'autant la longueur de sa lettre, d'autant plus volontiers qu'il était affaibli par sa persistante maladie.

Devant de pareils textes nous croyons qu'une grande prudence s'impose à l'historien. Il doit naturellement essayer de les éclairer à l'aide des documents, des faits connus par ailleurs. Mais en cas d'échec il s'abstiendra de commentaires de son cru. Il nous paraît, en effet, de très mauvaise méthode de conjecturer à partir de tels cryptogrammes. Il nous est donc impossible de suivre Schäfer et surtout Wittig, qui ont construit de véritables romans sur ces pauvres données ³. Cependant, nous croyons que l'histoire nous fournit tous les éléments nécessaires pour commenter notre texte.

Le premier point à noter est qu'Évagrius n'a apporté aucun cour-

¹ *Epist.* 138 (col. 580 c).

² Col. 581 A.

³ Entre autres choses, nous ne pouvons accepter l'interprétation proposée par Wittig de l'expression *τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἐκεῖ*. Cet historien a déduit de ces mots l'existence en Occident d'un véritable parti d'intégristes, responsable de la profession de foi très exigeante qu'Évagrius est censé avoir apportée à S. Basile. A l'en croire, la lettre 140 de l'évêque de Césarée prouverait de manière décisive l'existence de cette formule romaine. En réalité cette lettre appartient à un tout autre contexte (*Bas. epist.* 258 et 259).

rier d'Occident à Basile, du moins aucun courrier officiel. Ceci ressort nettement des termes de la lettre. C'est Évagrius qui demande instamment, c'est-à-dire conseille vivement (*ἀπαιτῶν ἡμᾶς*), l'envoi d'une nouvelle lettre et d'une ambassade. Aussi, lorsque l'évêque de Césarée réclame à Eusèbe son avis, il ne parle pas d'exigences du pape Damase ou des évêques occidentaux, mais des « conseils d'Évagrius » : *καὶ πῶς πρὸς τὰ τοῦ Εὐαγρίου διατεθῆναι γνώμας*.

Par conséquent, lorsque nous lisons que le prêtre antiochien a demandé une lettre *αὐτὰ τὰ παρ' ἐκείνων γεγραμμένα ἔχονσαν ἀπολεξεί*, il nous est impossible de reconnaître sous l'expression *τὰ παρ' ἐκείνων γεγραμμένα* une nouvelle profession de foi envoyée de Rome pour être souscrite par les Orientaux, comme le voudraient la plupart des historiens, encore moins une lettre proprement dite du pape Damase. Il ne peut donc s'agir que de la lettre *Confidimus quidem*. D'ailleurs, même en tenant compte du caractère de la lettre 138, il nous semble que, si Basile avait fait allusion à des documents inconnus de son correspondant, il se serait exprimé autrement.

La seule mission officielle dont ait été chargé Évagrius a donc été de rapporter à Césarée ce que Basile appelle, trop sommairement à notre gré, *τὰ παρ' ἡμῶν*. Il s'agit évidemment du courrier, ou plus exactement d'une partie du courrier confié l'année précédente au diacre Sabinus. Nous pouvons en effet exclure les lettres privées. Restent les lettres 90 et 92. Mais là, nous nous heurtons à une difficulté. Ces lettres, nous dit l'évêque de Césarée, ont été renvoyées parce qu'elles n'avaient pas plu, *ὥς οὐκ ἀρέσαντα τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἐκεῖ*. Or, les historiens qui ont examiné la question de près ont dû reconnaître que ces deux lettres ne contenaient absolument rien qui ait pu scandaliser l'Occident.

Mais, si paradoxal que cela puisse paraître, c'est justement parce qu'il n'avait rien à leur reprocher que Damase s'est cru obligé de les retourner. Si elles avaient contenu quelque chose de choquant, la solution normale aurait été l'envoi d'une lettre de reproches, et c'est pourquoi il nous paraît inutile de supposer une lettre perdue de Basile (Maran) ou de Méléce (Wittig) pour expliquer la mauvaise impression des Occidentaux. En réalité, la décision de Damase ne peut s'expliquer que par une raison étrangère au contenu de ces lettres. Il n'avait rien à leur reprocher et cependant il estimait ne pouvoir leur répondre favorablement. Dès lors, il

n'avait d'autre solution que de les considérer comme nulles et non avenues, et d'autre moyen de le faire savoir aux expéditeurs que de leur retourner le paquet, infligeant à ces malheureux le pire des affronts.

Il résulte de tout ceci que le pape a certainement été prévenu, sinon contre Basile, du moins contre certains membres de son parti, et ceci n'a rien de surprenant. S. Athanase a dû s'excuser auprès de lui d'avoir dirigé Sabinus sur Césarée et dire pourquoi il avait pris cette initiative. Il lui était difficile de le faire sans parler de ses rapports avec Méléce et certains évêques de sa communion. Il est possible aussi que Sabinus, sur la voie du retour, ait fait de mauvaises rencontres, à Ancyre, par exemple, et que son rapport n'ait pas été aussi favorable que Basile avait pu l'espérer. Et, par la faute de Méléce, personne n'était là pour plaider la cause des Orientaux. On comprend un peu que Damase ait hésité à mettre le doigt dans ce guépier, au risque de froisser Alexandrie, et que finalement il ait décidé de s'abstenir.

Évidemment, ces circonstances rendaient la mission d'Évagrius assez pénible. Il semble qu'il n'ait pas été autorisé à révéler à Basile la vraie raison du refus des lettres. Il lui a bien fallu pourtant donner quelques explications au pauvre évêque. On peut les déduire de ses conseils. On s'était étonné à Rome que les Orientaux n'aient pas fait plus de cas de la lettre *Confidimus quidem*. Ils auraient dû joindre à leur courrier un exemplaire de ce document muni de leurs souscriptions¹ et le faire porter par une ambassade respectable. Il était toujours temps de le faire. Ces explications avaient-elles été concertées à Rome, ou faut-il en laisser la responsabilité à Évagrius? Il est bien difficile de le dire.

Les conseils du prêtre antiochien étaient bons. Mais les circonstances ne se prêtaient guère à l'envoi à Rome d'une délégation de l'épiscopat oriental. S. Basile aurait peut-être trouvé le moyen de surmonter cette difficulté, mais le coup avait été trop rude pour lui. Il se passera plus de deux ans avant qu'il n'envisage l'envoi d'un nouveau courrier en Occident.

¹ Il est certain que la lettre 90 et surtout la lettre 92 ne manifestent pas un bien grand enthousiasme pour la lettre *Confidimus quidem*. Nous en avons dit la raison. M. Bardy a proposé une explication différente (t. c., p. 198-200), qui nous paraît peu vraisemblable.

Nous savons bien que les plus récents historiens du concile de 379 ont écarté avec décision le témoignage de la Collection de Vérone et décrété que la lettre *Confidimus quidem* ne pouvait avoir aucun rapport avec ledit concile¹. Pour quelle raison ces savants ont-ils rejeté la solution la plus simple, la plus naturelle, garantie par un excellent témoin, du problème que nous venons d'exposer, cela passe notre entendement.

Lille.

Marcel RICHARD.

lemme *item ex parte decreti* de la collection de Vérone proviennent de deux et même trois lettres du pape Damase aux Orientaux. Nous ne pouvons discuter ici cette opinion (dont le point de départ paraît bien être une inepte argumentation de Merenda, *P. L.*, t. XIII, col. 163 sq. et 175), mais nous n'hésitons pas à dire que les arguments sur lesquels elle s'appuie sont à peine présentables.

¹ Ainsi Schwartz (p. 363-364), Schäfer (p. 200-206), Bardy (p. 203-206). Cependant Schwartz s'est rétracté plus tard. Voir *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, t. XXXIV (1935), p. 199. Ce détail mis à part, cet article, dans la mesure où il concerne notre sujet, ne fait guère que réaffirmer les positions déjà défendues par l'auteur en 1904. Nous n'avons donc pas trop de regret de l'avoir connu trop tard pour le citer au cours de ce travail. On nous pardonnera plus difficilement d'avoir ignoré un autre article du même auteur, *Ueber die Sammlung des cod. Veronensis LX*, paru dans la même revue, t. XXXV (1936), p. 1-23. Nos lecteurs y trouveront, en effet (p. 19-20), une édition critique de la lettre *Confidimus quidem*, que nous aurions dû signaler p. 182, note 1.

SAINT MARTIN ET LE COMTE AVITIANUS

Au livre III de ses *Dialogues*, Sulpice Sévère entretient par deux fois ses lecteurs des rapports qui ont existé entre S. Martin et un comte appelé Avitianus¹.

L'un de ces passages est relativement bref ; son importance est pour nous secondaire (III, 8). C'est Gallus, ancien moine de Mar-moutier, qui parle :

« Pour en revenir à Avitianus, cet homme, qui, en tous lieux, dans toutes les villes, laissait d'horribles monuments de sa cruauté, n'était inoffensif qu'à Tours. Là, cette bête féroce, qui se nourrissait de sang humain et d'exécutions de malheureux, se montrait doux et paisible quand le bienheureux Martin était présent. Je me souviens qu'un jour Martin lui rendit visite. A peine entré dans la salle d'audience, il vit, derrière le comte et assis sur ses épaules, un démon d'une grandeur extraordinaire. De loin, il l'« exsouffla », pour me servir d'une expression nécessaire ici, qui n'est pas du bon latin. Avitianus crut que c'était lui que l'on avait « exsoufflé ». « Pourquoi donc, saint homme », dit-il, « me traites-tu ainsi ? » Alors Martin : « Ce n'est pas toi que je vise », répondit-il, « mais l'infâme qui pèse sur tes épaules. » Le diable s'en alla, abandonnant son siège familier. Depuis ce jour, on l'a constaté, Avitianus fut plus doux. Ou bien il comprenait qu'il avait toujours fait les volontés du diable assis sur lui ; ou bien l'esprit immonde, chassé de son siège par Martin, était privé désormais du pouvoir d'agir sur le comte. Maintenant le serviteur rougissait du maître, et le maître ne pouvait plus peser sur le serviteur². »

¹ Sulpicius Severus, *Libri qui supersunt*, éd. C. Halm (Vienne, 1866 ; = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), pp. 201-203, 205-206. Nous avons reproduit, en la modifiant çà et là pour lui donner un caractère plus littéral, l'excellente traduction de P. Monceaux, *Saint Martin. Récits de Sulpice Sévère mis en français avec une introduction* (Paris, 1926), pp. 259-261, 266-267.

² Sed ut ad Avitianum recurram — qui cum in omnibus locis cunctisque in urbibus ederet crudelitatis suae infanda monumenta, Turonis tantum innocens erat : et illa bestia, quae humano sanguine et infelicitum mortibus alebatur, mittem se adque tranquillum beato viro praesente praestabat — : memini quodam die ad eum venisse Martinum : qui ubi secretarium eius ingressus est, uidit post

L'autre passage est beaucoup plus important (III, 4 et début de 5). La présente étude en constitue le commentaire. C'est toujours Gallus qui parle :

De feu le comte Avitianus vous connaissez la férocité barbare, extraordinairement sanguinaire. Un jour, la rage au cœur, il entra dans la cité de Tours, suivi d'un cortège lamentable, de files de gens enchaînés. Il ordonna de préparer pour leur supplice divers genres de tortures et décida de procéder le lendemain, dans la ville en stupeur, à ces funèbres exécutions. Dès que Martin en fut informé, il se rendit seul, un peu avant minuit, à la résidence de cette bête féroce. Mais, dans le silence profond de la nuit, tous dormaient, portes fermées : impossible d'entrer. Alors Martin se prosterna devant le seuil du palais de sang. Cependant Avitianus, qui était enseveli dans un lourd sommeil, fut frappé brusquement par un ange : « Le serviteur de Dieu », dit celui-ci, « est prosterné devant ton seuil et tu dors. » Troublé par ces mots, le comte s'élança hors de son lit, appela ses esclaves et leur cria tout tremblant que Martin était à la porte ; il leur ordonna d'aller au plus vite tirer les verrous, afin que le serviteur de Dieu ne pâtît pas d'un manque d'égards. Mais eux, comme c'est le propre de tous les esclaves, dépassant à peine les portes intérieures, se moquèrent de leur maître qui était dupe des illusions d'un songe. Ils déclarèrent qu'il n'y avait personne à la porte. »

Sur ce le comte se rendormit.

Mais bientôt il fut frappé encore plus fort. Il s'écria que Martin était à la porte : c'est pour cela qu'il ne pouvait trouver aucun repos, ni d'âme, ni de corps. Comme ses esclaves tardaient, il alla lui-même jusqu'à la porte extérieure. Là, comme il l'avait pensé, il trouva Martin. Alors, sous le coup de cette puissance si grande et si manifeste, le misérable s'écria : « Pourquoi m'avoir fait cela, seigneur ? Tu n'as pas besoin de parler, je sais ce que tu veux, je vois ce que tu demandes. Retire-toi au plus vite : à cause de l'affront qu'on t'a fait, la colère céleste pourrait me consumer. J'ai été assez puni jusqu'ici. Crois bien que j'ai été durement frappé, pour m'être décidé à venir ici moi-même. »

tergum ipsius daemonem mirae magnitudinis adsidentem. quem eminus, ut verbo, quia ita necesse est, parum Latino loquamur, exsufflans, Avitianus se exsufflari existimans, quid me, inquit, sancte, sic accipis? tum Martinus, non te, inquit, sed eum, qui ceruici tuae taeter incumbit. cessit diabolus et reliquit famulare subsellium: satisque constat post illum diem Avitianum mitiorem fuisse seu quod intellexerit egisse se semper adsidentis sibi diaboli uoluntatem, seu quod immundus spiritus ab illius consensu per Martinum fugatus priuatus est potestate grassandi, cum erubesceret minister auctore nec ministrum auctor urgueret.

âge¹; il en a aussi pour l'histoire de l'Église et pour celle de la littérature hagiographique.

Le témoignage de Sulpice Sévère peut être considéré comme valable. Les *Dialogues*, rédigés, semble-t-il, en 403-404, après que leur auteur eut complété sa documentation au sujet de S. Martin, décédé vraisemblablement à la fin de 396 ou au début de 397, sont une source contemporaine et bien informée, plus sûre que la *Vita Martini*². De plus, on sait que la relation des faits qui nous intéressent est due à un ancien officier, Dagridus, tribun en retraite, qui déclarait la tenir d'Avitianus lui-même, dont il avait peut-être été l'un des adjoints³. Si l'on admet que S. Martin est devenu évêque en 370-371 ou en 371-372, il faut placer les faits en question entre ces dates d'une part et 396-397 de l'autre : disons qu'ils se situent en gros au dernier quart du iv^e siècle⁴.

Le comte Avitianus apparaît dans notre texte comme un personnage exerçant des fonctions policières et judiciaires. Il importe de nous demander quels sont ces gens, chargés de chaînes, qu'il traîne par files à sa suite et qu'il se propose de mettre à la torture ou de supplicier le lendemain. Ce qui en est dit ne suggère ni une procédure pénale régulière, ni des prévenus ordinaires. On songe plutôt à une justice sommaire, voire même à ce que l'on appelait naguère une « exécution » dans certaines colonies. Peut-être s'agit-il de ces bandes de brigands qu'alimentaient des colons fugitifs destinés à être ramenés enchaînés et à être châtiés, des paysans ruinés, des déserteurs⁵ : ces brigands dont les méfaits en Gaule étaient particulièrement redoutables⁶. Peut-être étaient-ce des dé-

¹ F. LOT, *Naissance de la France* (Paris, 1948), p. 295-296.

² Nous croyons pouvoir suivre ici Babut, op. c., pp. 51-52, 170-172.

³ Voir plus haut, p. 205, n. 1, *in fine*, et BABUT, op. c., p. 200.

⁴ Pour les dates de l'épiscopat de S. Martin, BABUT, op. c., p. 170-172 (plutôt 370-371); JULLIAN, *Hist. de la Gaule*, t. c., p. 257 (372); L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II² (Paris, 1910), p. 302 (372). Babut (op. c., p. 200) pense qu'Avitianus fut comte vers la fin de la vie de S. Martin, mais il ne justifie pas cette opinion.

⁵ C. Th. V, 17, 1 (a° 332), C. Just. XI, 53 (52) (a° 371) : textes relatifs aux colons ; cf. F. LOT, *L'impôt foncier et la capitation personnelle sous le Bas-Empire et à l'époque franque* (Paris, 1928), p. 43-44. C. Th. IX, 14, 2 (a° 391), I, 29, 8 (a° 392), VII, 18, 10 (a° 400), 14 (a° 403) et 15 (a° 406) ; passage de l'*Anonymus de rebus bellicis* (a° 366-378), reproduit par O. Seeck, *Geschichte des Unterganges der antiken Welt*, t. II³, Anhang (Stuttgart, 1921), p. 298, 14.

⁶ AMMIEN MARCELLIN, *Res Gestae*, XXVIII, 2, 10, éd. C. V. CLARK, t. II

biteurs du fisc¹, à l'égard desquels, on le sait, les autorités administratives et judiciaires ont, au iv^e et au v^e siècle, usé de procédés extrêmement sévères, sans respecter les règles régissant la procédure pénale dans les matières de droit commun. La torture a été employée pour obtenir des déclarations ou des aveux², et les châtiments corporels les plus rigoureux ont été appliqués aux défaillants ou aux réfractaires, parfois à l'encontre des règles du droit positif³, parfois au contraire conformément à de nouvelles constitutions impériales⁴. Valentinien I^{er} († 375) a même prescrit de mettre à mort des débiteurs insolvables du fisc⁵. D'une manière générale, la répression s'est faite plus dure et même plus cruelle à partir du dernier quart du iv^e siècle : précisément à l'époque où se déroulent les faits étudiés ici.

Sans exclure la possibilité de voir des brigands dans les individus promis aux supplices, l'hypothèse de débiteurs du fisc nous paraît plus probable. On conçoit plus aisément que le comte les ait relâchés : une remise en liberté de bandits eût gravement compromis l'ordre public et l'on voit mal un agent de rang élevé du pouvoir impérial ne pas tenir compte de cette considération. L'intervention des *officiales* s'accorde également fort bien avec l'hypothèse qui a nos préférences : ces agents subordonnés aux hauts fonctionnaires impériaux ont joué, surtout dans la seconde moitié du iv^e siècle, un rôle de plus en plus actif dans la perception de l'impôt, notamment en Gaule⁶.

(Berlin, 1915), p. 462 (règne de Valentinien, Valens et Gratien, a¹³ 367-375). Cf. JULIAN, t. VIII (1926), p. 175, et Sir Samuel DILL, *Roman Society in the last century of the Roman Empire*² (Londres, 1933), p. 242.

¹ C'est l'avis de Babut, op. c., p. 200-201, et de Lot, *Naissance*, p. 296.

² LACTANCE, *De mortibus persecutorum*, 23, éd. S. BRANDT et G. LAUBMANN (Vienne, 1897), p. 198-199 (C.S.E.L.); cf. SEECK, t. c., p. 274 ; Lot, *Capitation*, p. 21-22.

³ C. Th. XI, 7, 3 (a° 320), 7 (a° 337), AMMIEN MARCELLIN, R. G., XVII, 3 t. II, p. 107 ; cf. SEECK, t. c., p. 278 ; DILL, op. c., p. 279-280. En ce qui concerne la perception du chrysargyre dans les villes, ZOSTIME, *Historia Nova*, II, 38, éd. L. MENDELSSOHN (Leipzig, 1887), p. 96-97 ; cf. SEECK, t. c., p. 286-287 ; LOT, *La fin du monde antique et le début du moyen âge* (Paris, 1927), p. 200-201.

⁴ C. Th. IV, 20, 1 (a° 382), X, 16, 4 (a° 385) ; cf. SEECK, t. c., pp. 278, 301.

⁵ AMMIEN MARCELLIN, R. G., XVII, 7, 8, t. II, p. 434 ; cf. SEECK, t. c., p. 301.

⁶ Sur les *officiales* des hauts fonctionnaires et des titulaires de grands commandements militaires, voir C. Th. fVIII, 7, et dans la *Notitia Dignitatum*, éd. O. SEECK (Berlin, 1876), la composition des divers *officia* ; cf. également

Il a été suggéré que les prisonniers en question auraient été des prisonniers « politiques » : soit des partisans de l'empereur Gratien égorgé en 383, persécutés par l'usurpateur Maxime, soit des hérétiques priscillianistes, poursuivis par ordre du même souverain¹. Cette hypothèse, qui nous paraît fort improbable, sera examinée plus loin².

Il faut d'abord tâcher de savoir ce qu'était le comte Avitianus.

Serait-ce un comte militaire, un *comes rei militaris*³? Un duc ayant rang de comte (*comes et dux*) ou un officier général de l'armée de campagne, pourvu de quelque haut commandement, sans doute temporaire, et muni, lui aussi, du titre de *comes*? On songerait, dans le premier cas, au *dux Tractus Armorici et Nervicani*, qui, d'après la *Notitia Dignitatum*, a dans sa circonscription territoriale la région de Tours, faisant partie de la Troisième Lyonnaise, à l'époque de la rédaction de ce document⁴.

On voit tout de suite l'intérêt de la question. Si Avitianus est un comte militaire, exerçant à la faveur de circonstances par-

E. STEIN, *Untersuchungen über das Officium der Prätorianerpräfektur seit Diokletian*, Vienne, 1922. Sur le rôle des *officiales* dans la perception de l'impôt, JULLIAN, t. c., p. 40, et surtout A. DÉLÉAGE, *La capitation du Bas-Empire* (Mâcon, 1945), pp. 206, 216-217.

¹ MONCEAUX, op. c., p. 37 (partisans de Gratien); JULLIAN, t. VII, pp. 264 et 301 (priscillianistes).

² Voir p. 212-214.

³ Sur les *comites rei militaris* et en particulier sur les ducs ayant la *comitiva primi ordinis*, SEECK, t. c., p. 85; R. GROSSE, *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der Byzantinischen Themenverfassung* (Berlin, 1920), p. 155-156; E. STEIN, *Geschichte des spätromischen Reiches*, t. I (Vienne, 1928), pp. 170, 188. Sur les *comites rei militaris*, exerçant d'autres commandements que ceux de *magister militum* ou de *dux*, SEECK, art. *comes*, § 77, dans *R. E.*², t. II, col. 662-664; H. NESSELHAUF, *Die spätromische Verwaltung der gallisch-germanischen Länder* (Berlin, 1938), p. 58-59 (= *Abhandlungen d'gr Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl.*, 1938, 2). Les textes essentiels sont, à nos yeux : AMMIEN MARCELLIN, *R. G.*, XIX, 9, 2, t. I (1910), p. 172, et XXVII, 1, 2, t. II, p. 419; C. TH. VI, 14, 3 (a° 413); *Notitia Dignitatum* (v. index, sub v° *comes*), voire même VÉGECE, *Epitoma rei militaris*, III, 10, éd. C. LANG (Leipzig, 1885), p. 90, lln. 15-16.

⁴ *Occ.* XXXVII, p. 204-206; sur le *Tractus*, cf. F. LOT, *Les migrations saxonnes en Gaule et en Grande-Bretagne du III^e au V^e siècle*, dans *Revue Historique*, t. CXIX (1915), p. 5-6. Ce commandement ne paraît avoir été dissous qu'aux environs de 408; cf. NESSELHAUF, op. c., pp. 38-40, 44-45, 50-52.

ticulières des pouvoirs policiers et judiciaires, il est permis d'admettre que, dès le dernier quart du IV^e siècle, la séparation rigoureuse des fonctions civiles et militaires a pris fin en Gaule. Ce serait un argument de poids en faveur de la thèse de certains érudits, qui admettent l'existence au V^e siècle de *comites civitatis* exerçant, dans une ou plusieurs « cités », la plénitude des pouvoirs au nom de l'empereur¹. Et l'on se trouverait en présence d'une institution à ses débuts, dont peut-être le comte wisigothique et le comte burgonde², à coup sûr le comte franc dès le temps des fils et petits-fils de Clovis³, ne seraient que le développement.

Il n'y a pas, croyons-nous, de raison décisive d'écarter la possibilité qu'Avitianus ait été un comte militaire. Mais pour qu'on puisse considérer la chose comme probable — et à plus forte raison, comme certaine — il faut, en bonne méthode, que deux conditions soient réunies : d'abord, que l'on rencontre, à quelque temps de là, des exemples sûrs de comtes exerçant à la fois des attributions militaires et civiles ; ensuite, qu'une autre explication de la *comitiva* d'Avitianus ne présente pas plus de vraisemblance.

La première condition n'est pas réalisée. Sans doute le *comes rei militaris per Isauriam et praeses*, de la *Notitia Dignitatum*,

¹ FUSTEL DE COULANGES, *La monarchie franque* (Paris, 1888), p. 196-197 ; C. JULIAN, t. VIII, p. 27 ; F. VERCAUTEREN, *Étude sur les civitates de la Belgique Seconde* (Bruxelles, 1934), p. 407-408 ; A. WAAS, *Herrschaft und Staat im deutschen Frühmittelalter* (Berlin, 1938), pp. 48, 154.

² Pour le comte wisigothique, si celui-ci a des attributions militaires, ce qui n'est pas absolument certain ; la chose est contestée par J. Declareuil, *Des comtes de cité à la fin du V^e siècle*, dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1910, p. 831 ; L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen*² (Munich, 1934), p. 514-519 ; A. Dupont, *Les cités de la Narbonnaise Première depuis les invasions germaniques jusqu'à l'apparition du consulat* (Nîmes, 1942), p. 176-179. Pour le comte burgonde, il peut également y avoir doute ; Schmidt, op. c., p. 182-184, admet qu'il ait eu des attributions militaires.

³ Comme l'admettent Fustel de Coulanges, op. c., p. 196-198, Waas, l. c., et dans une certaine mesure H. Brunner et C. von Schwerin, *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. II² (Munich et Leipzig, 1928), p. 219-221. W. Sawicki, *Gallo-Frankónski comes civitatis w V-ym wieku po Chrystusie* (Varsovie, 1933 ; avec résumé français), estime que le « comte de cité » est une création des royaumes germaniques au V^e siècle, mais que les principes qui ont régi l'institution étaient dans une large mesure d'origine romaine ; les Mérovingiens ont sans doute repris l'institution des Wisigoths et des Burgondes.

est à la fois commandant militaire et gouverneur de province, et ceci nous met vraisemblablement à la fin du IV^e ou au début du V^e siècle¹; mais l'Isaurie appartient à la *Pars Orientis* de l'empire et constitue un cas tout à fait isolé. Il ne faut, d'ailleurs, pas oublier que cette province, appelée à devenir un réservoir de mercenaires, souvent turbulents et indisciplinés, était au IV^e siècle un pays sauvage, semi-anarchique, peuplé de brigands, où quelque régime permanent d'« état de siège » pouvait se justifier². En Occident et singulièrement en Gaule, on ne rencontre de comtes exerçant à la fois des pouvoirs militaires et civils que trois quarts de siècle au moins après les événements dont nous poursuivons l'étude; les deux ou trois personnages répondant à cette définition sont, d'ailleurs, fort différents de ce qu'étaient à la fin du IV^e siècle un *comes rei militaris* ou un gouverneur de province. L'un est, aux environs de 468-472, le *comes* Arbogast, commandant militaire et *iudex*, d'origine franque, parent sans doute du *magister militum* qui vainquit Maxime en 388 et perdit la vie en 394 pour s'être révolté contre Théodose. Il réside à Trèves et il a visiblement sous son autorité les fractions de la Belgique Première et des régions voisines qui ne sont pas encore tombées aux mains des barbares³. Nous n'avons pas affaire au titulaire d'une fonction s'inscrivant dans un cadre régulier et s'exerçant dans des conditions voisines de la normale. Arbogast est un chef d'armée, qui défend en Occident une des dernières fractions de la *Romania*; tout naturellement il détient et exerce l'ensemble des pouvoirs, il commande aux autorités civiles comme aux autorités militaires⁴. Dans l'Ouest,

¹ Or. XXIX, p. 61. Cf. F. LÖT, *La notitia dignitatum utriusque imperii*, dans *Revue des études anciennes*, t. XXXVIII (1936), p. 311-312. Deux *duces* ont également la qualité de *praeses* dans la *Notitia dignitatum*: celui d'Arabie et celui de Maurétanie Césarienne (Or. XXXVII et Occ. XXX), vraisemblablement en raison de la menace permanente que les nomades faisaient peser sur ces « confins militaires ».

² A. PIGANIOL, *L'empire chrétien* (Paris, 1947), pp. 15, 158; Ch. DIEHL, dans Ch. DIEHL et G. MARÇAIS, *Le monde oriental de 395 à 1081* (Paris, 1936), p. 10-11; E. STEIN, *Geschichte*, p. 363.

³ Le comte Arbogast nous est connu par l'épître rythmique et par la lettre que lui adressèrent respectivement Auspicius, évêque de Toul, et Sidoine Apollinaire (1: éd. K. STRECKER, *M. G., Poetae*, t. IV, p. 614-617; 2: IV, n° 17, éd. C. LUETJOHANN, F. LEO, T. MOMMSEN, *M. G., Auct. ant.*, t. VIII, p. 68).

⁴ L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung*, II: *Die Westgermanen* (Berlin, 1918), p. 458-460, et L. Duchesne,

le comte Paul devait, à la même époque, être quelque chose de semblable et sans doute aussi, dans le Nord-Ouest, Syagrius, après son père le *magister militum* Aegidius¹. En Viennoise, on rencontre, aux environs de 471-472, un *comes civitatis* à Marseille, mais on est bien mal renseigné à son sujet. Il paraît avoir des attributions administratives. Il est permis d'imaginer que c'était un commandant militaire chargé de conserver à l'Empire un territoire menacé par les Wisigoths et les Burgondes; il n'est pas certain que son autorité ait été limitée à la *Civitas Massiliensium*². On le voit, les circonstances sont tout autres qu'au temps de S. Martin et d'Avitianus³.

Demandons-nous à présent si la qualification *comes*, appliquée à Avitianus, ne peut s'expliquer autrement que par une fonction

Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, t. III (Paris, 1915), p. 37, refusent de considérer Arbogast comme un officier romain et voient en lui un chef barbare, mais ils ne donnent aucune raison valable de cette opinion; contrairement à ce qu'affirme Schmidt, aucun des deux textes se rapportant à ce personnage ne dit ou n'implique que la région de Trèves fût déjà arrachée à l'autorité romaine, bien au contraire. G. Kurth, *La France et les Francs dans la langue politique du moyen âge*, dans *Revue des Questions Historiques*, t. LVII (1895), p. 392 (= *Francia et Francus*, dans *Études Franques*, t. I, Bruxelles, 1919, p. 129), et Declareuil, op. c., p. 804, ont vu ce qu'il en était réellement. Il faut peut-être identifier notre comte Arbogast avec un évêque de Chartres portant le même nom, attesté au v^e siècle (Duchesne, op. c., t. II, p. 424-425); cf. Lot, *Naissance de la France*, p. 17-18.

¹ M. Bloch, *Observations sur la conquête de la Gaule romaine par les rois francs*, dans *Revue Historique*, t. CLIV (1927), pp. 163, 176, 177; F. Lot, *La conquête du pays d'entre Seine et Loire par les Francs*, ibid., t. CLXV (1930), p. 245. On sait que les données relatives à ces personnages nous ont été transmises, sans doute déformées, par Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. II, c. 18, éd. B. Krusch [et W. Levison], *M. G.*, Script. rer. merov., t. I², p. 65.

² Ce *comes* nous est connu par une lettre de Sidoine Apollinaire (VII, 2, p. 105-106), fort peu explicite à son sujet; le contexte dans lequel apparaissent les mots *comes civitatis* n'implique pas qu'ils constituent un titre: on peut traduire « le comte de la cité », c'est-à-dire le comte qui y réside, y exerce une autorité, celle-ci pouvant s'étendre sur une région plus vaste. Bon commentaire de Declareuil, op. c., p. 809-814.

³ Nous ne faisons pas état d'un personnage nommé Attale, que Sidoine Apollinaire félicite vers 468/469 d'avoir été placé à la tête de la « cité » d'Autun (*Epist.* V, 18, p. 91-92: *Haeduae civitati te praesidere*). C'est vraisemblablement un personnage du même type que ceux dont nous nous sommes occupé, comme le croit Declareuil, p. 807-809; mais en l'absence de toute mention d'un titre comtal, nous estimons prudent de nous abstenir.

militaire. Le titre de « comte » a, en effet, été attribué à bien plus de hauts fonctionnaires civils que d'officiers généraux¹. Les *comites provinciarum* délégués par Constantin dans diverses fractions du territoire, à côté des vicaires, ne sauraient entrer en ligne de compte : on n'en rencontre plus après 336². Des diocèses ont cependant été administrés de façon permanente par des comtes : mais ce sont des exceptions, que l'on relève à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, exclusivement dans la *Pars Orientis* : un *comes Orientis*, un *comes Aegypti*, un *comes Ponticae*³. Nous n'en tiendrons donc pas compte.

On a fait, à propos de notre personnage, deux suggestions qu'il y a lieu d'examiner avec soin.

O. Seeck. C. Jullian et P. Monceaux l'ont identifié avec Claudius Avitianus, qui était vicaire d'Afrique en 362 et qui, après sa sortie de charge, accusa de péculat le préfet du prétoire d'Italie, Mamerthin, et le fit destituer en 365⁴. A l'époque où Sulpice Sévère le met en scène, cet Avitianus aurait exercé, pour compte de l'usurpateur Maxime, des pouvoirs discrétionnaires en qualité de commissaire impérial, chargé de traquer, d'après Monceaux, les partisans du défunt empereur Gratien, d'après Jullian, les priscillianistes⁵. Aucun texte ne fournit d'indications dans ce sens. Cependant la chose, en soi, n'est pas impossible : les files de prisonniers enchaînés, les supplices et les exécutions après une procédure sommaire, sont associés plus d'une fois à l'activité de commissaires impériaux extraordinaires dans les récits historiques ayant trait à la seconde moitié du IV^e siècle⁶.

¹ STEIN, op. c., pp. 172, 174 ; DECLAREUIL, p. 798.

² SEECK, t. c., p. 81-83 ; STEIN, p. 173 ; DECLAREUIL, p. 798-799.

³ *Notitia Dignitatum*, Or. XXII, p. 48-50 : *Comes Orientis* ; C. Th., VI, 10, 3 (a° 381) : *Orientis sive Aegypti comitiva* ; VI, 13, 1 (a° 413) : *qui comites Aegypti vel Ponticae dioceseos fuerint*. Cf. STEIN, p. 173, DECLAREUIL, p. 798.

⁴ C.I.L., VIII, 7037-7038 : *Claudius Avitianus comes primi ordinis agens pro praefectis...* (Constantine) ; C. Th. VIII, 5, 15, XI, 28, 1, XV, 3, 2, C. Just. VIII, 10, 7 (a° 362) : *ad Avitianum vicarium Africae* ; AMMIEN MARCELLIN, R. G., XXVII, 7, 1, t. II, p. 433 : *Avitianus ex vicario*. Cf. SEECK, art. *Avitianus*, dans R.E.³, t. II, col. 2394 ; JULLIAN, *Notes*, p. 126 ; MONCEAUX, op. c., p. 37.

⁵ En plus des références figurant à la note précédente, voir JULLIAN, t. VII, pp. 264, 301.

⁶ AMMIEN MARCELLIN, R. G., XV, 3, 1, et XIX, 12, 1, t. I, pp. 41 et 179-180.

et de les mettre à mort, on peut tenir pour certain que Sulpice Sévère nous l'eût dit : lui si attentif à tout ce que fit S. Martin pour empêcher l'empereur de prendre des mesures répressives sanglantes contre ces hérétiques ; lui qui nous parle de ces mesures sans faire la moindre allusion à Avitianus¹. Mais il y a plus. Ce que Sulpice Sévère raconte d'Avitianus est peu compatible avec un personnage qui se serait rendu une fois à Tours, pendant une tournée dans l'Ouest de la Gaule. Avitianus, sans habiter Tours², y a une résidence officielle³. Il y vient fréquemment, et sous l'influence de S. Martin son attitude y a changé : il est devenu plus doux, alors qu'ailleurs il est resté d'une rigueur impitoyable⁴. S. Martin lui fait des visites et se montre passablement familier avec lui⁵. La femme du comte paraît être en relations plus ou moins suivies avec le saint évêque⁶. Tout ceci suggère quelque chose de durable, de permanent, qui s'accorde fort bien avec un gouverneur de province ayant la « cité » de Tours dans sa circonscription⁷.

S'il en est ainsi, on ne saurait voir en notre Avitianus le Claudius Avitianus, qui fut *comes* et vicaire d'Afrique en 362. On n'imaginait pas un ancien vicaire, *vir clarissimus* et même, vers la fin du

¹ *Dial.* III, c. 11-13, p. 208-211.

² *Dial.* III, c. 4, *in fine*; voir plus haut p. 205 et note 1.

³ Son *praetorium* (III, c. 4), qui contient son *secretarium* (III, c. 8); voir plus haut p. 203, note 2, et p. 205, note 1.

⁴ *Dial.* III, c. 8; voir plus haut p. 203 et note 2.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Dial.* III, c. 3, p. 200-201, où l'on voit la femme du comte Avitianus faire porter par un esclave à S. Martin un flacon d'huile, en le priant de le bénir, afin de pouvoir s'en servir pour guérir diverses maladies.

⁷ Babut a suggéré (op. c., p. 200, n. 3) que le tribun en retraite Dagridus, dont Gallus prétend tenir notre récit, aurait sans doute été attaché comme officier d'ordonnance au comte Avitianus, alors qu'il était encore officier subalterne (*protector domesticus*). La chose est fort vraisemblable, des officiers de cette catégorie étaient détachés de leur corps pour remplir des fonctions administratives ou pour être adjoints à de hauts fonctionnaires; cf. E.-Ch. BABUT, *Recherches sur la garde impériale et sur le corps d'officiers de l'armée romaine aux IV^e et V^e siècles*, dans *Revue Historique*, t. CXVI (1914), p. 235-237. L'intervention des *officiales* (*Dial.* III, c. 4, *in fine*; voir plus haut, p. 205, n. 1) s'explique également fort bien si le comte Avitianus est un gouverneur de province, les membres de l'*officium* du gouverneur jouant un rôle essentiel dans la perception de l'impôt; voir les passages de Déléage, cités plus haut, p. 207, note 6.

et jugés conformément au droit¹. Mais, dans ce domaine comme dans le précédent, le récit de Sulpice Sévère complète et contrôle les données tirées des sources de la législation. Nous voyons l'évêque intervenir. Nous le voyons tenter de sauver des vies humaines.

Au risque d'énervier une répression peut-être nécessaire au bien de l'État? Sans aucun doute et même sans que l'on aperçoive, à cet égard, la moindre arrière-pensée, le moindre scrupule chez l'écrivain chrétien ou chez son héros. Manifestation de l'hostilité que professait l'Église à l'égard de la peine de mort; mais aussi manifestation d'un mépris des contingences, d'une certaine hostilité à la société civile² et à l'État, qui n'ont pas disparu dans l'Église au iv^e et au v^e siècle, en dépit du fait que les empereurs sont chrétiens³. Sans doute aussi, conscience plus ou moins nette de ce que pour les individus — créatures de Dieu et probablement chrétiens — il n'existait guère, hormis en faveur des puissants, de protection vraiment efficace, s'ils étaient traqués, fût-ce arbitrairement, par les agents de l'État.

Au point de vue hagiographique, notre texte constitue la tête

¹ C. Th. IX, 3, 7 (a° 409), *Constitutio Sirmondica*, XIII, dans l'éd. MOMMSEN du C. Th. (a° 419); cf. LOENING, t. c., p. 329.

² Il va de soi que nous usons de l'expression « société civile » en l'opposant à la société ecclésiastique et en y comprenant l'armée, à l'égard de laquelle l'hostilité de l'Église était particulièrement vive.

³ Que l'on songe au fait que, vers 374, il existait toujours dans l'Église de Gaule, en ce qui concerne l'admission à l'épiscopat, non seulement une opposition vis-à-vis des anciens militaires, mais même un préjugé défavorable aux anciens fonctionnaires, et que ces vues étaient partagées par le pape Damase; cf. sa décrétale *ad Gallos episcopos*, 7 et 13, E.-CH. BABUT, *La plus ancienne décrétale* (Paris, 1904), pp. 77 et 81. Que l'on songe à l'attitude d'hostilité violente prise en 388 vis-à-vis de Théodose I^{er} par une personnalité cependant à bien des égards aussi respectueuse du pouvoir que S. Ambroise, quand l'empereur entendit faire indemniser les Juifs et les gnostiques de Callinicon dont des émeutiers chrétiens avaient incendié les lieux de culte: cf. AMBROS., *Ep.*, XL, XLI (P. L., t. XVI, col. 1101-1121) et J.-R. PALANQUE, dans J.-R. PALANQUE, G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose* (Paris, 1936; = *Histoire de l'Église* dirigée par A. FLICHE et V. MARTIN, t. III), p. 510-511; sur l'attitude générale de S. Ambroise, J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain* (Paris, 1933), pp. 319 et suiv. Que l'on songe enfin à l'esprit dans lequel écrivent Sulpice Sévère lui-même au début du v^e siècle (cf. BABUT, *Saint Martin*, p. 44-47) et Salvien vers le milieu du même siècle (cf. R. THOUVENOT, *Salvien et la ruine de l'empire romain*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, t. XXXVIII, 1920).

d'une importante série ; celle des récits où l'on voit, dans la Gaule et même dans la Germanie mérovingiennes, un évêque, un moine ou un prêtre solliciter du comte ou d'un autre officier public, quand ce n'est pas du roi lui-même, la vie d'un condamné ou la libération de prisonniers et, par l'effet d'un miracle, les arracher à la mort ou à la prison¹.

L'auteur d'une *Vita*, presque contemporaine, de S. Cybard († 581) et Grégoire de Tours lui-même racontent que cet évêque d'Angoulême sollicita en vain du comte la grâce d'un voleur pris en flagrant délit : cet officier, après avoir mis le malfaiteur à la torture, le fit pendre, mais le pendu fut sauvé miraculeusement². Grégoire de Tours rapporte qu'à Vermand (aujourd'hui Saint-Quentin) le *iudex*, c'est-à-dire vraisemblablement le comte, avait fait mettre à la torture et ordonné de pendre un voleur ; le prêtre à qui cet individu avait dérobé un cheval demanda que l'intéressé eût la vie sauve ; sa requête ne fut pas accueillie, mais, le prêtre ayant prié S. Quentin, le pendu se détacha, vivant³. Venance Fortunat, dans la *Vita Sancti Albini*, composée peu avant 590, nous montre S. Aubin passant près de la tour flanquant une des portes de la cité d'Angers ; troublé par les cris des condamnés qui s'y trouvaient enfermés, il prie le *iudex*, c'est-à-dire, croyons-nous, le comte local, de les libérer ; celui-ci ayant refusé, le saint évêque provoque miraculeusement leur élargissement⁴. Le même auteur, dans sa *Vita* de S. Germain, évêque de Paris, met au compte de celui-ci deux miracles du même type : revenant d'une visite à Saint-Sympho-

¹ L'attention a été attirée plus d'une fois sur ces interventions, notamment par E. Loening, op. c., t. II (1878), p. 248 ; par A. Marignan, *Études sur la civilisation française. La société mérovingienne*, t. I (Paris, 1899), p. 306 ; par M. Prou, *La Gaule mérovingienne* (Paris, s. d. [1897]), p. 115 ; par R. Barroux, *Dagobert, roi des Francs* (Paris, 1938), p. 59. Certains aspects du sujet ont été traités par le P. de Gaiffier, *Un thème hagiographique : le pendu miraculeusement sauvé*, dans *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, t. XIII, 1943.

² *Vita et virtutes Eparchii reclusi Ecolismensis*, BHL. 2559, c. 10, éd. B. KRUSCH, M. G., Script. rer. merov., t. III, p. 556 ; BHL. 2557, GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Francorum*, l. VI, c. 8, et BHL. 2558, *Liber in gloria confessorum*, c. 99, éd. W. ARNDT et B. KRUSCH, M. G., Script. rer. merov., t. I, pp. 253-254, 811-812.

³ BHL. 7013, GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria martyrum*, c. 72, éd. c., p. 536-537.

⁴ BHL. 234, *Vita Sancti Albini*, c. 43-46, éd. B. KRUSCH, M. G., Auct. ant., t. IV, p. 31.

rien d'Autun, le saint traverse Avallon et délivre, en provoquant une intervention surnaturelle, les prisonniers qui s'y trouvaient enfermés; en une autre circonstance, il libère ceux qui étaient retenus captifs à Rosay. Ses démarches auprès du comte d'Avallon et du « tribun » ayant la garde de la prison de Rosay avaient échoué¹. Ce sont des récits très semblables que nous a conservés la *Vita* de S. Géry, évêque de Cambrai, écrite vers le milieu du VII^e siècle, probablement au lendemain de l'épiscopat de Bertoald, successeur du saint. Après avoir essuyé des refus de la part du comte et d'un « tribun », S. Géry libère miraculeusement des prisonniers dans sa ville épiscopale; plus tard, se rendant à Chelles auprès du roi Clotaire II, il fait bénéficier de la même faveur deux serviteurs, que le maire du palais Landri se proposait de faire mettre à mort et dont il avait refusé la grâce au saint évêque². La *Vita Amandi*, des premières années du VIII^e siècle, raconte que S. Amand essaya d'obtenir la vie sauve pour un criminel pris en flagrant délit: le comte du *pagus* de Gand refusa et fit pendre le coupable, mais le saint, après avoir dépendu celui-ci, le rappela à la vie; ceci nous met sans doute au milieu du VII^e siècle³. La *Vita Corbiniani*, rédigée dans la seconde moitié du VIII^e siècle, rapporte, de cet évêque des Bavares († 725), un miracle très voisin du précédent, qui se serait produit au temps du maire du palais Pepin II († 714); mais les officiers en cause étaient cette fois un « tribun » et des centeniers⁴. C'est le roi lui-même — en l'espèce Chilpéric I^{er} — que Grégoire de Tours avait sollicité en faveur de voleurs qui avaient pillé la basilique de Saint-Martin; le monarque avait, d'ailleurs, fait droit à la requête⁵: ici pas d'intervention miraculeuse.

Entre le récit de Sulpice et les récits des temps mérovingiens, nous n'avons pas relevé de concordances littérales. Il y a, par contre, entre eux, des différences marquées quant à la structure du récit. Chez Sulpice, le miracle — l'intervention de l'ange dans

¹ BHL. 3468, *Vita Germani episcopi Parisiaci*, c. 30, 31, 61, éd. B. KRUSCH, M. G., Script. rer. merov., t. VII, pp. 390-391, 409.

² BHL. 3286, *Vita Gaugerici episcopi Cameracensis*, c. 7, 8 et 9, éd. B. KRUSCH, M. G., Script. rer. merov., t. III, p. 654-655.

³ BHL. 332, *Vita Amandi*, c. 14, éd. B. KRUSCH, M. G., Script. rer. merov., t. V, p. 438-439.

⁴ BHL. 1947, ARBEO, *Vita Corbiniani*, c. 10 et 11, éd. B. KRUSCH, M. G., Script. rer. merov., t. VI, p. 567-568.

⁵ *Hist. Franc.*, VI, c. 10, p. 255.

le sommeil du comte — se produit avant la rencontre de S. Martin avec Avitianus et celui-ci libère les prisonniers. Dans les textes mérovingiens, au contraire, la requête adressée au *iudex* est toujours vaine et c'est après cet échec qu'un miracle libère les prisonniers ou le condamné, quand il ne ramène pas un pendu à la vie. Il reste cependant deux traits tout à fait essentiels, communs au récit de Sulpice et à la plupart des récits mérovingiens : d'abord la démarche de l'évêque, du moine ou du prêtre auprès du *iudex*, aux fins d'obtenir une grâce ou une libération, ensuite le caractère du *iudex*, qui est présenté comme un homme dur, cruel, impie¹.

Dès lors, l'extrême popularité des œuvres « martinienes » de Sulpice Sévère nous oblige à nous poser une question : le passage des *Dialogues* dont nous nous sommes occupé n'est-il pas à l'origine des récits mérovingiens ? L'emprunt est exclu, nous l'avons vu. Mais une influence est possible, et l'on ne peut écarter l'hypothèse que la connaissance de l'histoire de S. Martin et d'Avitianus aurait favorisé l'inclusion d'un épisode du type décrit plus haut dans pas mal de productions hagiographiques des VI^e, VII^e et VIII^e siècles.

Nous n'oserions aller plus loin. Et cependant le seul fait de retenir cette hypothèse rend, croyons-nous, nécessaire une seconde question : ne faudrait-il point, par voie de conséquence, tenir ces épisodes pour suspects et renoncer à les utiliser quand on étudie la biographie de tel saint personnage ou lorsqu'on se préoccupe d'histoire de l'Église, d'histoire des institutions ou d'histoire de la société aux temps mérovingiens ?

Il importe, semble-t-il, de distinguer les cas auxquels nous avons affaire². Que, dans certains de ces cas, l'épisode puisse avoir été

¹ Miracle à Vermand : *severitas iudicis*. — S. Aubin : *Quod cum ille* (c'est-à-dire le *iudex*) *aure surda differret*. — S. Germain, à Avallon : *Quod ille* (c'est-à-dire le comte Nicaise) *facere distulit obstinato spiritu*; après le miracle, le comte reconnaît ses torts. — S. Germain, à Rosay (Nièvre) : *sed ille* (c'est-à-dire le tribun Abbon) *durus non annuit*. — S. Géry, à Cambrai : *sevitiam comitis; impietas comitis qui voluit subplantare obpressos*. — S. Amand, à Gand : *le comte erat saevus atque omni belua crudelior*.

² Nous nous sommes, bien entendu, limité aux cas où l'évêque, le moine ou le prêtre fait une démarche auprès du représentant de l'autorité publique et nous avons laissé de côté, comme étrangers à notre sujet, les récits où le miracle libérateur est provoqué en dehors de toute démarche explicitement mentionnée. Voici quelques exemples de ce type d'épisodes : GRÉGOIRE DE TOURS,

un simple thème littéraire dépourvu de contacts avec la réalité historique, c'est fort probable : on peut admettre qu'il en est ainsi de la *Vita* de l'abbé S. Fidole, de Troyes, rédigée sans doute au VIII^e siècle et de caractère non historique¹ ; on y trouve un épisode semblable à ceux que nous connaissons², vraisemblablement parce que l'auteur, pour bâtir son récit, a utilisé une série de thèmes rencontrés dans diverses œuvres hagiographiques.

Nous croyons, au contraire, que, dans les autres œuvres citées plus haut³, les épisodes en question sont parfaitement utilisables par l'historien⁴.

En ce qui concerne les textes ayant trait à S. Cybard, la situation est assez favorable : la *Vita* contemporaine et les récits de Grégoire de Tours sont de peu postérieurs à la mort du saint. La *Vita* fournit le nom du comte (*Ramnulfus*), ce qui, pour un récit contemporain et vraisemblablement rédigé à Angoulême ou dans sa région, plaide en faveur du témoignage procuré par ce texte. Enfin, la manière dont la *Vita* et Grégoire de Tours décrivent les événements est conforme à ce que nous savons de la procédure à l'égard des délinquants pris en flagrant délit⁵.

De virtutibus S. Martini, I, c. 21, IV, c. 16, 26, 39, pp. 599, 654, 655-656, 659 ; VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Germani*, c. 66 et 67, p. 412-413 ; JONAS, *Vita Columbani*, I, I, c. 19, éd. B. KRUSCH (Hanovre, 1905), p. 191-193 (= *Scr. rer. Germ. in usum schol.*) ; *Vita Eligii*, I, c. 18, II, c. 15, éd. B. KRUSCH, *M. G.*, Script. rer. merov., t. IV, pp. 684, 703-704.

¹ BHL. 2974. L'opinion de B. Krusch, dans son introduction (*M. G.*, Script. rer. merov., t. III, p. 427), nous paraît bien établie.

² C. 12, p. 431 : S. Fidole fait solliciter, par un de ses serviteurs, le *iudex* qui détient en prison un jeune homme, peut-être coupable d'un crime. Le *iudex*, *iracundiae furore succensus*, refuse, fait supplicier, puis pendre le jeune homme ; celui-ci est sauvé miraculeusement.

³ Nous n'avons pas la prétention d'avoir fait un relevé complet des épisodes du type étudié ici.

⁴ Nous avons exclu de notre étude ce qui a trait au caractère miraculeux des faits rapportés par les textes.

⁵ *Vita*, BHL. 2559. Vol d'un récipient contenant du miel. On trouve le voleur avec l'objet volé, ce qui constitue en ce temps le flagrant délit (*eumque cum ipso manifestum invenit*). On conduit l'homme avec l'objet volé auprès du comte pour faire constater le flagrant délit (*in sua praesentia omnia manifestius fuerant adducta* ; le mot *manifestus* est un terme technique) ; le voleur, mis à la torture, avoue ; le comte (sans intervention d'assesseurs) donne l'ordre de pendre le voleur. — *H. Fr.* (BHL. 2557). Le comte déclare ne pas oser libérer le délinquant à raison de l'opposition de la foule ; ceci s'accorde parfaitement

Nous sommes moins bien renseignés au sujet de l'épisode « vermandisien ». Grégoire de Tours ne nous dit pas quand l'événement s'est produit et le récit a pu lui parvenir déformé. Les données concernant l'instance judiciaire sont rapportées de façon moins précise que dans les documents relatifs à S. Cybard ; elles permettent cependant, croyons-nous, de reconnaître une procédure du même type¹. Nous estimons, dès lors, pouvoir retenir également le témoignage fourni par cette source.

Les deux écrits de Venance Fortunat sont de peu postérieurs au décès de S. Aubin et de S. Germain, et ils sont visiblement l'œuvre d'un auteur bien informé². Le comte d'Avallon, Nicasius, qui apparaît dans la *Vita* de S. Germain, nous est connu par un autre texte. Les détails donnés au sujet de la démarche de l'évêque en faveur des prisonniers d'Avallon sont conformes au droit pénal de l'époque³.

La Vie de S. Géry, rédigée sans doute par un clerc de Cambrai pas bien longtemps après la mort du saint⁴, est une source digne de crédit. Elle cite les noms du comte et du « tribun » (Wado, Walcharius) auxquels l'évêque eut affaire et, vu le lieu et la date de

avec le rôle que jouent les gens accourus à l'appel du volé et participant à la poursuite, à la recherche et à l'arrestation du malfaiteur, les « Schreimannen » ; cf. BRUNNER - VON SCHWERIN, op. c., t. II², pp. 626 et suiv.

¹ Un voleur a dérobé le cheval d'un prêtre ; *inventus a presbitero iudici manifestatur* (terme technique). Il est arrêté, lié (ce qui est conforme à la procédure du flagrant délit) ; mis à la torture, il avoue (en cas de contestation de la « flagrance », la mise à la torture était, croyons-nous, usitée) ; le juge donne ordre (sans intervention d'assesseurs) de faire pendre le voleur.

² Ceci nous paraît résulter des introductions de Krusch, *M. G.*, Auct. ant., t. IV, p. 13, et Script. rer. merov., t. VII, p. 346-347.

³ Le comte Nicasius est cité par Jonas de Bobbio, dans sa *Vita Iohannis abbatis BHL.* 4424 (Jean, abbé de Moutier-Saint-Jean, près de Semur), c. 11, éd. KRUSCH (même éd. que la *Vita Columbani*, cf. plus haut, p. 219, note 2). Il s'agit visiblement de personnes condamnées à une amende qu'elles sont hors d'état de payer et qui sont, de ce chef, retenues en prison. Le saint demande qu'elles soient libérées en fournissant des cautions (*datis fideiussoribus*), ce qui est parfaitement normal, et qu'on leur remette une partie de l'amende (*et partem culpaee cederent pietatis intuitu*) ; après le miracle, il obtient du roi la remise de la fraction de l'amende due à celui-ci : le *fredum* (*quicquid fisco pro his debebatur*).

⁴ L. VAN DER ESSEN, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique* (Louvain, 1907), p. 207 ; DUCHESNE, op. c., t. III (1915), p. 110-111.

la rédaction de l'œuvre, ceci est une indication favorable. Quant au troisième récit, il met en scène le maire du palais Landri, dont l'existence est attestée par une autre source en 603-604¹.

Pour ce qui est de la *Vita Amandi*, c'est évidemment un texte datant d'une très large cinquantaine d'années après les événements ; ceci enlève beaucoup à l'autorité du témoignage du prêtre Bono, qui aurait prétendument fait connaître à l'auteur l'épisode en question. Par contre, le récit est conforme à ce que nous savons de la procédure suivie en cas de flagrant délit et l'on peut admettre que le nom du comte du *pagus* de Gand (Dotto) a certaines chances d'être authentique² : arguments favorables à l'historicité du récit, tout au moins dans ses éléments essentiels.

Quant à la *Vita Corbiniani*, son auteur, Arbéon, écrit une cinquantaine d'années après la mort du saint, et son témoignage n'a de ce chef qu'une autorité réduite³. On n'oserait affirmer que dans ce cas on n'a certainement pas affaire à un thème emprunté à d'autres œuvres.

La plupart des épisodes apparentés à celui de S. Martin et d'Avitianus, que nous avons relevés dans des récits hagiographiques mérovingiens, paraissent avoir une valeur par eux-mêmes. Ce que l'on y rapporte s'accorde, d'ailleurs, avec l'attitude générale des évêques et des moines vis-à-vis de la puissance publique et notamment vis-à-vis de la justice⁴. Au risque d'énervier parfois

¹ PSEUDO-FRÉDÉGAIRE, *Chronicae*, IV, 25, éd. B. KRUSCH, *M. G., Script. rer. merov.*, t. II, p. 130.

² Composition de l'œuvre à Saint-Amand, au début du VIII^e siècle ; cf. É. DE MOREAU, *Saint Amand* (Louvain, 1927), p. 1-52. Saine appréciation de l'épisode, par le même érudit, dans *Saint Amand, le principal évangélisateur de la Belgique* (Bruxelles, 1942), p. 24-25. — L'indication du nom d'un témoin ou d'un informateur prétendument au courant peut être dénuée de toute valeur : cf. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*³ (Bruxelles, 1927), p. 66-67. — Conformément à l'usage en cas de flagrant délit, le coupable est amené au tribunal par ceux qui l'avaient poursuivi et qui, à grands cris, réclament pour lui la peine de mort ; sans intervention d'assesseurs, le comte donne ordre de le pendre (voir plus haut, p. 218, note 3). Il n'y a rien d'impossible, bien au contraire, à ce que, peu avant 725, on connût, à l'abbaye de Saint-Amand, le nom du comte qui administrait le *pagus* de Gand aux environs de 650.

³ Krusch, dans l'introduction à son édition, p. 520-527.

⁴ Que l'on songe, par exemple, aux protestations passionnées de personnalités éminentes du clergé contre la levée de l'impôt (Lot, *Capitation*, p. 93 et suiv.). L'hostilité dont le clergé a fait preuve vis-à-vis de la peine de mort, au cours

des répressions indispensables et de mettre en péril la sécurité publique¹, ils tentent d'empêcher les exécutions capitales et ils essaient de protéger les individus contre les suites d'accusations ou de plaintes injustifiées, mais dangereuses², et contre l'arbitraire ou les vues intéressées des représentants de l'autorité³. Si l'on tient compte des différences qu'expliquent les transformations du milieu ambiant, provoquées par les Grandes Invasions, c'est la ligne même que l'on a vu suivre par S. Martin vis-à-vis du comte Avitianus.

Gand.

François-L. GANSHOFF.

de l'époque mérovingienne, est bien connue (R. SCHRÖDER et E. VON KÜNSZBERG, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*⁷, Berlin, 1932, p. 370-371).

¹ A Corbinien, qui sollicitait la grâce du brigand Adalpert ou tout au moins la remise de l'exécution à date ultérieure, le « tribun » et les centeniers répondent par un refus : *agebant publicam sibi functionem nequaquam auderentur solvere, ne forte illius praeponerentur poene, qui tanta et talia commiserat crimina, ut regales commovisset aures ad sui damnationis exitium.*

² Que l'on n'oublie pas qu'une accusation entraînait, en général, l'obligation, pour l'accusé, de prouver son innocence à l'aide de moyens de preuve bien imparfaits, et que la personne prétendument prise en flagrant délit avait bien peu de chances de faire admettre qu'elle ne l'avait pas été, par conséquent d'échapper à la mort.

³ La part du *fredum* retenue par le comte constituait une de ses rémunérations.

PÈLERINAGES A ROME

VERS LA FIN DU IV^e SIÈCLE

Les dernières années du iv^e siècle et les premières années du v^e sont marquées à Rome par un développement considérable du culte des martyrs. D'une part, le nombre de ceux qui sont l'objet d'un culte public s'accroît dans de fortes proportions. La *Depositio martyrum*, conservée par le chronographe de 354, donne les noms de cinquante-deux martyrs, dont trente-quatre ont souffert à Rome même¹. Le calendrier romain du temps de Boniface I^{er} († 422) ne signale pas moins de cent trente martyrs, dont une centaine au moins sont proprement romains². D'autre part, la dévotion populaire s'intéresse de plus en plus aux martyrs, non seulement aux deux grands apôtres Pierre et Paul, dont le souvenir n'a jamais été oublié, mais à beaucoup d'autres, surtout aux victimes des grandes persécutions de Dèce, de Valérien et de Dioclétien. Les grandes basiliques élevées par ordre de Constantin et des membres de sa famille, les sanctuaires construits par les papes du iv^e siècle, les travaux exécutés par S. Damase dans les catacombes, ne cessent pas d'attirer les foules. S'il faut en croire les écrivains qui ont vécu après 350, d'innombrables multitudes viennent de partout pour rendre leurs hommages aux martyrs romains.

S. Jérôme ne trouve pas d'expressions assez fortes pour décrire la dévotion des Romains, telle qu'il l'a connue au temps heureux de sa jeunesse, lorsque, vers 365, il faisait ses études à la capitale :

« On loue, dit-il, la foi du peuple romain. On accourt-on ailleurs dans les églises et aux tombeaux des martyrs avec tant

¹ E. SCHAEFER, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I für die Geschichte der Heiligenverehrung* (Rome, 1932), p. 3-6. — Cf. *Anal. Boll.*, t. LI, p. 143-144.

² J. P. KIRSCH, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum* (Munster, 1924), p. 221-235. Cf. E. SCHAEFER, l. c.; H. ACHELIS, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin, 1900.

de zèle et en si grand nombre? Où l'*Amen* éclate-t-il de la sorte, comme un bruit de tonnerre? Où les temples des idoles sont-ils aussi vides? Chez eux, plus grandes que partout sont la dévotion et la simplicité de la foi¹. »

Il décrit ailleurs l'émotion qui le saisit, lui et ses camarades, lorsqu'il descend dans les catacombes, qui sont, à ce moment même, l'objet des sollicitudes du pape Damase :

« Dans mon enfance, à Rome, quand je m'adonnais aux études libérales, j'avais coutume, avec d'autres camarades de même âge et de même conduite, de visiter, le dimanche, les tombeaux des apôtres et des martyrs. Nous entrions souvent dans les cryptes profondément creusées sous terre et présentant aux promeneurs, de chaque côté, le long des parois, des corps ensevelis. Tout y est si obscur qu'on y voyait presque réalisée la parole prophétique : qu'ils descendent vivants dans les enfers. Une lumière venant d'en haut tempérerait à peine ça et là l'horreur de ces ténèbres ; c'était moins une fenêtre qu'une ouverture laissant descendre le jour. Puis on se remettait en marche à petits pas, immergés dans une nuit noire, qui nous rappelait le vers de Virgile : Partout l'horreur et le silence même terrifient nos âmes². »

Un peu plus tard, S. Ambroise est encore plus expressif en parlant de la fête des apôtres :

« C'est par là que Rome a atteint les sommets élevés de la dévotion, fondée sur le sang de l'apôtre, anoblie par un si grand prophète. Des armées pressées parcourent les rues d'une si grande ville : sur trois chemins différents on célèbre la fête des saints martyrs. On croirait que le monde entier s'avance, que le peuple du ciel s'assemble : l'élue est la tête des peuples, le siège du docteur des nations³. »

¹ JÉRÔME, *Comment. in Epist. ad Galat.*, II ; P. L., t. XXVI, col. 355.

² JÉRÔME, *Comment. in Ezechiel.*, XL, 5, lib. XII ; P. L., t. XXV, col. 375 ; trad. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. I (Louvain et Paris, 1922), p. 15.

³ AMBROISE, *Hymn.*, XIII, vers 21-32 ; éd. A. S. WALPOLE, *Early Latin Hymns* (Cambridge, 1922), p. 96-97. Les trois routes par lesquelles on vient pour honorer la mémoire des apôtres sont la *via Aurelia* qui conduit au Vatican, la *via Ostiensis* qui conduit à Saint-Paul hors les murs et la *via Appia* qui mène à Saint-Sébastien. Un peu plus tard, Prudence n'indiquera plus que deux routes, *Peristephan.*, XII, 57 sv. :

Adspice, per bifidas plebs Romula funditur plateas,
Lux in duobus fervet una festis.

On pourrait d'ailleurs se demander pourquoi, après avoir été très fré-
Anal. Boll. LXVII. Mél. Peeters I — 15.

A mesure que les années passent, la foule des pèlerins augmente. Aux environs de 403, le poète Prudence s'émerveille devant les multitudes qui viennent célébrer l'anniversaire des martyrs :

« L'impériale cité vomit la foule comme un torrent ; plébéiens et patriciens cheminent confondus vers le sanctuaire où leur foi les pousse. Des portes d'Albe sortent aussi de longues processions, qui se déroulent en blanches lignes dans la campagne. Toutes les routes qui avoisinent Rome retentissent de bruits confus. L'habitant des Abruzzes, le paysan de l'Étrurie viennent en même temps. Le farouche Samnite, le citoyen de la superbe Capoue sont là. Voici même le peuple de Nole. Hommes, femmes, enfants se hâtent gaiement vers le terme. Les vastes plaines suffisent à peine à contenir ces joyeuses foules ; et, même là où l'espace semble sans bornes, leur marche se trouve retardée ¹. »

Ailleurs, Prudence se désole de ne pas habiter Rome et de ne pouvoir satisfaire sa dévotion comme il le désirerait :

« O trois et quatre fois heureux l'habitant de Rome qui peut vénérer de près les restes de Laurent, honorer le tombeau où sont contenus ses ossements... Nous, nous en sommes séparés par les flots de l'Èbre et par deux chaînes de montagnes, les Alpes Cottiennes et les brumeuses Pyrénées. A peine savons-nous par la renommée combien Rome est peuplée de saints, combien le sol florissant de cette cité est riche en tombeaux sacrés ². »

Même ceux que leur santé, leurs occupations ou la trop longue distance empêchent d'aller personnellement à Rome témoignent de l'importance sans cesse accrue du nombre des pèlerins. En 387, S. Jean Chrysostome écrit dans le *Contra Iudaeos et gentiles* :

quantée, ainsi qu'en témoignent les *grafitti* qui y ont été trouvés, la catacombe de Saint-Sébastien aurait été négligée ensuite. Mais les *grafitti* parlent souvent du *refrigerium* pris par les pèlerins, ce qui n'a rien de liturgique. On peut donc croire que Saint-Sébastien intéressait surtout la dévotion privée, tandis que les cérémonies liturgiques dont parle Prudence se déroulaient à Saint-Pierre et à Saint-Paul hors les murs. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*² (Bruxelles, 1933), p. 268, propose une autre explication : « Ne serait-ce pas, dit-il, pour permettre à tous les quartiers de la grande ville de se rendre plus aisément à la réunion du 29 juin que l'on a songé à multiplier les stations ? »

¹ PRUDENCE, *Peristephanon*, XI, 199 et sv. P. Cf. ALLARD, *Prudence, historien*, dans *Revue des questions historiques*, t. XXXV, 1884 ; J. GUIRAUD, *Rome, ville sainte au V^e siècle*, dans *Revue d'hist. et de littér. relig.*, t. III, 1898.

² PRUDENCE, *Peristephanon*, II, 529 sv.

« Dans la ville royale de Rome, les empereurs, les généraux, les consuls viennent de préférence pour vénérer les tombeaux d'un pêcheur et d'un fabricant de tentes¹. »

Quelques années plus tard, il exprime le regret de ne pouvoir vénérer les restes de S. Paul :

« J'ai bien des motifs d'exalter la grandeur et l'antiquité de la ville de Rome, la beauté des édifices et le nombre des habitants, sa puissance et ses richesses, ses vertus guerrières et ses exploits. Mais, laissant de côté tout le reste, je proclame les Romains heureux parce que Paul leur écrivit de son vivant, parce qu'il les a tellement aimés, parce qu'ils ont entendu sa parole et recueilli son dernier soupir. Voilà ce qui fait la gloire de cette ville beaucoup plus que tous ses autres avantages... Qui me donnerait maintenant d'embrasser le corps de Paul, de coller ma bouche sur sa tombe, de contempler la poussière de ce corps qui complétait par ses souffrances celles du Christ, qui portait les stigmates de la croix² ? »

Et ailleurs :

« Si j'étais affranchi des sollicitudes ecclésiastiques, si mon corps était moins affaibli, je n'hésiterais pas à faire ce long voyage, avec l'unique intention de voir les chaînes (de Paul) et d'entrer dans la prison consacrée par ce captif. Partout, il est vrai, on rencontre les témoignages de ses miracles, mais ils n'excitent pas le même amour que ceux de ses stigmates³. »

Nombreux sont donc les témoignages qui démontrent la popularité du pèlerinage à Rome ; et, après les avoir lus, nous pourrions nous attendre à découvrir les noms d'une multitude de chrétiens, de tout ordre et de toute condition, qui, vers la fin du IV^e siècle, plus précisément entre 355 et 410 environ, se seraient rendus dans la vieille capitale pour y vénérer les tombeaux des apôtres. Il n'en est rien, et très rares sont ceux, tant orientaux qu'occidentaux, que peut signaler l'historien.

Ce n'est pas que, durant cette période, les voyages à Rome aient été rares. Jamais peut-être, au contraire, on n'est autant venu à Rome pour des motifs de politique religieuse qu'au cours de ces

¹ JEAN CHRYSOSTÔME, *Contra Iud. et gentil.*, 9.

² JEAN CHRYSOSTÔME, *In Epist. ad Roman.*, hom. XXXII, 2-3.

³ JEAN CHRYSOSTÔME, *In Epist. ad Ephes.*, hom. VIII, 2. L'orateur ne parle ici que de S. Paul dont il commente les Épîtres et pour qui il a une dévotion particulière. Mais on peut être sûr qu'il n'oublie pas S. Pierre.

années troublées par les plus graves événements : qu'il suffise de rappeler presque au hasard la visite en 364 des évêques homéousiens, Eustathe de Sébaste, Silvain de Tarse, Théophile de Castabala, chargés de négocier la réconciliation de leur parti avec le pape Libère ¹ ; les multiples voyages accomplis entre 370 et 378 par Dorothee et Sanctissimus, les intermédiaires de S. Basile et de ses collègues orientaux auprès du pape Damase ² ; la venue à Rome en 382 de S. Épiphane de Salamine et de Paulin d'Antioche, qu'accompagna S. Jérôme ³ ; l'arrivée des défenseurs de S. Jean Chrysostome, chargés de missions ou envoyés en exil : Démétrius de Pessinonte, Cyriaque de Synnade, Eulysius d'Apamée de Bithynie, Palladius d'Hélénopolis ; Théotecne et Domitien, prêtres de Constantinople, Villagas, prêtre de Nisibe, d'autres encore ⁴. On pourrait en citer beaucoup d'autres. Mais, chose étrange, d'aucun d'entre eux on ne sait s'il est allé prier sur le tombeau des apôtres.

Certains silences sont même particulièrement étonnants. S. Jérôme, qui, nous l'avons vu, avait été dans sa jeunesse un fervent visiteur des catacombes, ne parle plus de ses pieuses visites au temps de son second séjour à Rome (382-384). S. Augustin, qui, après sa conversion et son baptême, passe quelque temps à Rome avant de regagner l'Afrique, ne semble pas davantage avoir été attiré par les grands souvenirs chrétiens de la capitale, et c'est seulement après la prise de Rome en 410 par les troupes d'Alaric qu'il rappelle la présence des corps saints, pour répondre à l'objection soulevée par les païens : « Le corps de Pierre est à Rome ; le corps de Paul est à Rome ; le corps de Laurent est à Rome, et beaucoup d'autres encore. Cependant Rome est détruite, pillée, incendiée. Que de morts moissonnés par la faim, la peste et le glaive ! Où sont donc les tombeaux des apôtres ⁵ ? » A quoi il se contente d'ajouter : « Alors, les sanctuaires des martyrs qui doivent vous préparer le ciel seront-ils la sauvegarde de vos théâtres et de vos cirques ? »

Pour d'autres voyageurs, se posent des points d'interrogation. Les plus illustres sont les empereurs Constance, Théodose et Hono-

¹ SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 12 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 10-11.

² Cf. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905.

³ JÉRÔME, *Epist.*, 108, 6 ; 127, 7.

⁴ Cf. C. BAUR, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. II (Munich, 1930), pp. 254, 284-286.

⁵ AUGUSTIN, *Sermo* 296 ; P. L., t. XXXVIII, col. 1352.

rius, qui sont tous trois venus à Rome. Ont-ils accompli leur pèlerinage aux tombeaux des apôtres? Le séjour¹ de Constance dans la capitale se prolonge durant un mois, du 28 avril au 29 mai 357. Pour lui plaire, on a momentanément enlevé de la salle des séances du Sénat la statue de la Victoire; mais Symmaque aime à rappeler que l'empereur n'a rien retranché aux privilèges des vierges consacrées, qu'il a rempli de nobles les charges sacerdotales, qu'il n'a point refusé de crédit aux cérémonies romaines. « Il a suivi le Sénat, plein d'allégresse, à travers les rues de la ville éternelle; il a regardé les temples sans s'émouvoir; il a lu le nom des dieux inscrit sur leur fronton; il a demandé l'origine de ces sanctuaires; il en a admiré les architectes. Bien que lui-même suivît une autre religion, il a conservé celle-ci à l'empire². » Rien ne nous permet d'affirmer que Constance ait trouvé le temps, pendant son bref séjour, de s'intéresser aux basiliques chrétiennes ou aux catacombes.

Une quarantaine d'années plus tard, à la fin de 394, Théodose fait à son tour une apparition à Rome, et l'on ne saurait guère contester la réalité de ce voyage qu'affirment Prudence et Zosime³. Peut-on ajouter, comme on l'a fait: « La foi ardente de l'empereur et sa victoire récente donnaient à son voyage, aux impressions qu'il recueillit et aux mesures qu'il ordonna toute la portée du plus fervent pèlerinage⁴ »? Ceci est une autre affaire. Enfin, en 403, l'année de son sixième consulat, Honorius vint lui aussi à Rome, et le poète Claudien a consacré à ce voyage un long éloge, dans lequel il se garde bien de faire la moindre allusion au christianisme de l'empereur⁵. Mais S. Augustin affirme que celui-ci a pieusement visité les tombeaux des apôtres⁶, si bien que nous pouvons le ranger au nombre des pèlerins.

D'autres visiteurs de Rome, en désir ou en réalité, sont plus extra-

¹ SYMMAQUE, *Relatio*, 6. Voir, sur ce voyage de Constance, AMMIEN MARCELLIN, *Hist.*, XVI, 10. A. PIGANIOL, *L'empire chrétien, 325-395* (Paris, 1947), p. 97-98.

² PRUDENCE, *Contra Symmach.*, I, 410; ZOSIME, IV, 59; V, 38. Voir A. PIGANIOL, *op. c.*, p. 268-269.

³ H. LECLERCQ, art. *Pèlerinage à Rome*, dans *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturg.*, t. XIV, col. 43.

⁴ CLAUDIEN, *De sexto consulatu Honorii*, vers 523 et suiv.; éd. K. A. MÜLLER (Berlin, 1938), p. 106-126.

⁵ AUGUSTIN, *Homil. in psalm.*, 140, 21; *P. L.*, t. XXXVII, col. 1830.

ordinaires que les empereurs : ce sont les moines que nous fait connaître Palladius dans l'*Histoire lausiaque*¹. Macaire d'Alexandrie, qui mourut, chargé d'années, vers 393 ou 394, ne fut qu'un pèlerin de désir : il regarda ce désir comme une tentation diabolique et il parvint à le mettre en fuite, avec la grâce de Dieu :

« Un jour, raconte Palladius, des pensées de vaine gloire l'importunèrent, le chassant de sa cellule et lui suggérant comme une disposition divine la pensée d'aller à Rome pour le service des infirmes, car la grâce agissait puissamment en lui contre les esprits. Pendant longtemps, il n'obéit pas à la tentation, mais il était fortement ébranlé : étant alors tombé sur le seuil de sa cellule, il tourna ses pieds vers le dehors et se mit à dire : Tirez, démons, tirez ; car, pour moi, je ne m'en vais pas avec mes pieds. Si vous pouvez m'emporter dans ces conditions, je partirai. Il jura même aux démons qu'il resterait ainsi jusqu'au soir et que, s'ils ne le secouaient pas, il était sûr de ne pas les écouter². »

La tentation passa et Macaire ne quitta pas sa cellule. Ce récit nous oblige pourtant à souligner combien pouvait être forte l'attraction exercée par la ville de Rome sur les âmes les plus détachées et les plus pieuses, lorsqu'elles avaient à subir les assauts du démon des voyages.

Sérapion le Sindonite n'eut pas la même vertu que Macaire ; ou, pour mieux dire, il pratiqua la vertu d'une manière fort différente, car il fut un grand voyageur, au service de Dieu et des âmes. Après avoir vécu à Athènes et à Sparte, il se jeta un jour dans un vaisseau qui devait le conduire à Rome. Comme il n'avait pas d'argent pour payer son passage, et qu'on ne voulait pas le jeter à la mer, il fallut bien le garder jusqu'au bout. Une fois arrivé à Rome, il s'y enquit des ascètes qu'il pourrait y rencontrer et il commença par entrer en relations avec un disciple d'Origène,

¹ Nous ne parlerons pas ici des moines qui accompagnèrent S. Athanase, lors de son premier séjour à Rome, en 339. Selon Palladius, *Hist. laus.*, I, 4, l'un de ces moines était Isidore, qui devait encore revenir à Rome en 394 avec Acace de Bérée. Cf. L. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Eglise*, t. I (Paris, 1909), p. 449, n. 1, et p. 610, n. 1. Un autre aurait été Ammonius le Parote. On raconta plus tard que ce dernier fit preuve d'une si grande mortification qu'il refusa de regarder aucune des merveilles que renfermait la vieille capitale ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, 23.

² PALLADIUS, *Hist. laus.*, XVIII, 23.

pris le grand voyage de Rome pour voir des jeux et que c'étaient surtout des motifs de dévotion qui l'avaient jeté sur les routes.

L'année précédente, en 403, un autre moine oriental, Télémaque, était déjà venu à Rome. Selon Théodoret, son dessein était d'y faire cesser les jeux des gladiateurs : au cours des spectacles qui rassemblaient une foule immense de curieux, Télémaque se précipita dans l'arène, afin d'arrêter l'effusion du sang. Surpris de cette intervention inattendue, furieux à l'idée qu'il pourrait être privé de sa distraction favorite, le public manifesta violemment : on se rua sur le moine et on le massacra. Son sacrifice ne fut d'ailleurs pas inutile : peu de temps après, l'empereur Honorius promulgua une loi qui interdisait à l'avenir les jeux sanguinaires ¹.

Les moines ne sont pas les seuls Orientaux qui prennent le chemin de Rome. Les évêques viennent aussi y accomplir leur pèlerinage. De ceux-ci, pour la période qui nous intéresse, nous connaissons au moins un, Nicétas de Remesiana en Dacie intérieure ². A deux reprises, en 400 et en 403 ³, Nicétas vient en Italie et prend part aux fêtes célébrées à Nole le 14 janvier en l'honneur de S. Félix. Paulin, qui a conçu pour lui une grande affection, le gratifie chaque fois d'un beau poème, la première fois pour lui souhaiter un heureux retour dans sa patrie lointaine ⁴ ; la seconde, pour lui rappeler les nouvelles constructions dans lesquelles il l'a promené ⁵. Au cours de ces voyages, tout au moins du premier, Nicétas

¹ THÉODORET, *Hist. eccles.*, V, 25. Cf. *Act. SS.*, Ian. t. I, p. 31 ; H. DELEHAYE, *Saint Almachius ou Télémaque*, dans *Anal. Boll.*, t. XXXIII (1914), p. 421 suiv. ; G. MORIN, *Le dragon du forum romain*, dans *Revue bénédictine*, t. XXXI (1914), p. 321-325 ; H. GRISAR, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. LEDOS, t. I, p. 35-36.

² Sur ce personnage, cf. J. ZEILLER, *Un ancien évêque d'Illyricum, peut-être auteur du Te Deum, saint Niceta de Remesiana*, dans *Comptes rendus... de l'Acad. des Inscr.*, 1942, p. 356-363.

³ Ces dates sont fixées par P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole* (Paris, 1948), p. 35-39.

⁴ PAULIN, *Carmen* 17 ; cf. P. FABRE, op. c., p. 115-116. Cette pièce indique l'itinéraire que doit suivre le pèlerin pour regagner son diocèse. Sans passer par Rome cet itinéraire traverse la Pouille et la Calabre et marque à Otrante le point d'embarquement. Ainsi que le dit Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 624, « on peut juger que Paulin parle en poète, fort peu savant dans la géographie, comme il avoue qu'il ne l'était point du tout dans l'histoire ». Cf. P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Paris, 1949), p. 221-226.

⁵ PAULIN, *Carmen* 27.

a passé par Rome et il a fait sur les Romains une grosse impression ¹. Motivée sans doute par des raisons d'ordre administratif et par le désir de voir le pape, la venue de Nicéas à Rome n'a pas dû s'achever sans un pèlerinage : comment croire que l'évêque ait eu moins de dévotion pour les saints apôtres que pour le martyr de Nole ?

Les Occidentaux ont évidemment plus de facilité que les Orientaux pour accomplir le pèlerinage de Rome : est-ce la raison pour laquelle ils n'ont pas cru devoir en parler ? En dehors de Prudence, que nous avons déjà cité et dont nous avons rappelé les enthousiastes descriptions, nous ne voyons guère à mentionner qu'un pèlerin de marque, S. Paulin de Nole. Il est vrai que celui-ci est particulièrement fidèle, puisqu'une fois installé à Nole, il revient chaque année à Rome pour y célébrer l'anniversaire des apôtres. Son premier passage dans la ville éternelle, après sa conversion, aurait pu cependant le décourager, car le pape Sirice, paraît-il, le reçut fort mal, et il fut obligé d'abrégier son séjour ². Mais il tint bon et tous les ans, pendant une dizaine de jours, il séjourna à la capitale, employant ses matinées à visiter les églises des apôtres et des martyrs, et ses soirées à recevoir la multitude des visiteurs qui se pressaient chez lui ³.

A côté des pèlerins réellement attestés par l'histoire ⁴, on pourrait encore mentionner ceux que signale la légende, et ils seraient

¹ PAULIN, *Epist.*, 29, 14 : *Ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat.*

² PAULIN, *Epist.*, 5, 13 et 14.

³ TILLEMONT, *Mémoires*, t. XIV, p. 62. Il a pu arriver que Paulin accomplisse son voyage annuel à d'autres dates que le 29 juin. Ses lettres expliquent alors les motifs de ce changement. Voir *Epist.*, 17, 1 ; 18, 1 ; 20, 2 ; 43, 1 ; 45, 1.

⁴ La difficulté est de distinguer ici ceux qui sont venus à Rome pour leurs affaires de ceux qui y sont venus pour prier. Quel était, par exemple, le but du voyage de Paschasius, diacre de Rouen, que S. Paulin a emmené avec lui à Nole en 398 (PAULIN, *Epist.* 18) ? Qu'était venu y faire l'évêque S. Victrice lui-même en 403 (*Epist.* 37) ? Achille de Spolèce dut aller à Rome en 419 pour essayer de mettre fin au schisme d'Eulale, mais il y était venu peut-être auparavant pour demander des reliques destinées à l'église qu'il faisait construire en l'honneur de S. Pierre (DE ROSSI, *Inscript. christ. urbis Romae*, t. II, 1, p. 114). S. Brice, évêque de Tours, chassé par ses propres diocésains, dut venir chercher un asile à Rome et il y passa sept ans, avant de pouvoir regagner sa ville épiscopale (GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Francor.*, II, 1 ; X, 31). Le récit de Grégoire ne saurait être accepté sans réserves. Il faudrait ici d'interminables recherches.

peut-être les plus nombreux. La Vie de S. Maximin, qui fut évêque de Trèves au IV^e siècle (vers 332-345), lui attribue un voyage à Rome¹. S. Grégoire de Tours rapporte que S. Servais de Tongres, au cours de la seconde moitié du IV^e siècle, vint à Rome pour demander à Dieu, par l'intercession de S. Pierre, que son Église fût préservée de l'invasion des Huns :

« Étant donc venu, écrit le narrateur, au tombeau du bienheureux apôtre, il implorait le secours de sa bonté par une abstinence prolongée ; il demeurait deux ou trois jours entiers sans prendre ni nourriture ni boisson ; et il ne laissait pas un instant sans vaquer à l'oraison. Il demeura pendant plusieurs jours dans la pratique de semblables pénitences². »

La Vie de S. Antide de Besançon raconte des faits encore plus extraordinaires : à l'en croire, Antide, en cinq jours de temps, alla et revint de Besançon à Rome, porté par un démon, pour corriger le pape qui, après une résistance de sept ans, avait cédé au démon d'impureté et pour faire les saintes huiles à sa place le jeudi saint³.

Inutile d'insister sur de pareils récits, dont le seul intérêt, s'ils en ont un, est de montrer la popularité qu'avait acquise, au temps où ils furent écrits, le pèlerinage de Rome. Nul doute que cette popularité soit beaucoup plus ancienne. Les témoignages de S. Jérôme, de S. Ambroise, de Prudence, que nous avons cités en commençant, suffiraient à montrer que, très vite après le triomphe du christianisme, les pèlerins s'habituèrent à prendre le chemin de la ville éternelle, qui devenait dès lors la ville sainte. Qui sait si la célèbre inscription, placée par le pape S. Damase aux *Calatombes*, n'est pas à sa manière une invitation au recueillement adressée aux voyageurs qui arrivaient à Rome par la voie Appienne :

*Hic habitare prius sanctos cognoscere debes*⁴.

¹ *Vita Maximini*, dans *Act. SS.*, Mai t. VII, p. 21 suiv.

² GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Francor.*, II, 5 ; cf. *De gloria confess.*, 5 ; L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. III (Paris, 1915), p. 188-189.

³ TILLEMONT, *Mémoires*, t. XI, p. 649, se contente de dire que « cette fable est trop ridicule en elle-même pour l'écouter ».

⁴ Nous adoptons la lecture retenue par M^{me} N. Maurice-Denis BOULET, *A propos des fouilles de Saint-Pierre, questions historiques et liturgiques*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXXIV (1947), p. 403-406. Le présent *habitare* donne un sens préférable au passé *habitasse*. Cf. A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana* (Rome, 1942), p. 142.

« Avant tout, tu dois savoir qu'ici, à Rome, habitent les saints. » Les pèlerins, venus d'Orient ou d'ailleurs, s'arrêtent naturellement au sanctuaire de la voie Appienne, où, depuis longtemps, on a l'habitude de faire le *refrigerium* en l'honneur des apôtres. Le pape n'interdit pas le vieux rite populaire, mais il tient à prévenir ceux qui l'accomplissent qu'ils ne doivent pas le transformer en beuverie. Déjà ils sont à Rome, et Rome est la ville consacrée par la présence de S. Pierre et de S. Paul, pour ne rien dire des autres saints qui l'habitent. Jadis, c'est l'Orient qui les a envoyés¹. Leur mort en a fait pour jamais des habitants de Rome.

Nul doute que cette leçon ait été comprise. Si mal que nous connaissions par leurs noms les innombrables pèlerins qui ont dû venir à Rome entre 350 et 410², nous pouvons être assurés de la ferveur des prières qu'ils ont adressées à Dieu par l'intercession de S. Pierre et de S. Paul. On vénérât certes, dès ce moment, les apôtres ailleurs, on élevait des églises en leur honneur³, on se préoccupait d'obtenir, à défaut de parcelles de leurs corps, toutes sortes de souvenirs qui présentassent la valeur de reliques⁴. A Rome seulement, on trouvait leur présence, et cela était irremplaçable.

Dijon.

Gustave BARDY.

¹ Le pape Damase, en écrivant le vers : *Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur*, semble faire écho à la lettre des Orientaux rassemblés à Antioche au pape Jules (340). Ceux-ci reconnaissent que Rome est la ville où reposent les apôtres et la métropole de la piété, depuis les origines ; mais ils ajoutent aussitôt que c'est d'Orient que sont venus ceux qui lui ont apporté la doctrine. SOZOMÈNE, *Hist. ecclès.*, III, 8, 5 ; cf. THÉODORE, *Epist.*, 113 ; P. G., t. LXXXII, col. 1313.

² A l'énumération si brève que nous venons de tenter, que l'on compare par exemple la liste interminable des pèlerins de Jérusalem, telle qu'on la trouve dans l'article de H. LECLERCQ, *Pèlerinage aux lieux saints*, dans *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. XIV, col. 65-176. Encore est-il probable que cette liste pourrait être complétée.

³ Mentionnons seulement l'église élevée à Chalcédoine par Rufin, ministre de Théodose, en l'honneur des apôtres Pierre et Paul et dédiée en septembre 394 avec des reliques venues de Rome. Cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*² (1933), p. 153.

⁴ L'usage romain, très longtemps observé, était de ne pas donner de reliques proprement dites et de laisser intacts les corps des saints martyrs. A leur défaut, on distribuait des étoffes, des clés qui avaient touché le tombeau des apôtres, etc. H. DELEHAYE, *op. c.*, p. 52-53.

AUGUSTINUS

UND DIE NEUTESTAMENTLICHEN APOKRYPHEN

SIBYLLINEN UND SEXTUSSPRÜCHE

EINE QUELLENKRITISCHE UNTERSUCHUNG

In dankbarer Erinnerung daran, dass der von zahlreichen Vertretern der internationalen historisch-theologischen Wissenschaft gefeierte Jubilar in seinen schier unübersehbaren Publikationen wiederholt auch wertvolle Beiträge zur Geschichte und Überlieferung des altchristlichen apokryphen Schrifttums veröffentlicht hat, darf ich hoffen, dass die folgenden Untersuchungen, die das Fortleben apokrypher Schriften beim Bischof von Hippo festzustellen bemüht sind, beim grossen Forscher einiges Interesse finden werden.

1. *Das Protoevangelium des Jakobus.*

Aus Augustinus, *Contra Faustum*, lib. XXIII, c. 4, 9¹, erfahren wir, dass bei den Manichäern eine apokryphe Schrift hochgeschätzt wurde², in der Joachim, der Vater der hl. Jungfrau Maria, als Priester und Angehöriger des Stammes Levi bezeichnet wird. Obwohl es nicht sicher ist, dass Joachim bereits in der griechischen Urform des Protoevangeliums als Priester, der dem Stamme Levi angehörte, eingeführt wird³, las jedenfalls Faustus in der ihm zur

¹ P. L., t. XLII, 468, 471-472.

² Ueber den Gebrauch neutestamentlicher Apokryphen bei den Manichäern vgl. die *Epistula* des Turibius von Astorga bei P. L., t. LIV, 694, n. 5; R. A. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, I (1883), 76; G. FICKER, *Die Petrusakten* (1903), 82, 91; W. BOUSSET, in *Zeitschrift f. ntl. Wissenschaft*, 18 (1917-1918), 33-39; P. ALFARIC, *Les écritures manichéennes*, 2 (1919), 186-193.

³ Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons*, 6, 330, A.; DERS.,

Verfügung stehenden Fassung, die sicher eine lateinische Übersetzung oder Bearbeitung eines griechischen Textes war¹, diese Angabe. Augustinus, *Contra Faustum*, lib. XXIII, c. 9, scheint nur das zu übernehmen, was in der von ihm bekämpften Schrift des Faustus über dieses Apokryphon erzählt wird²; wenn wir jedoch die anschliessenden Feststellungen über Augustins mehr oder weniger sichere Kenntnis anderer bei den Manichäern verbreiteter neutestamentlicher Apokryphen berücksichtigen, wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, dass ihm ein lateinisches Protoevangelium bekannt war.

2. Die Petrusakten.

Aus der 394 verfassten Schrift *Adversus Adimantum*, c. 17, 5³,

in *Neue kirchliche Zeitschrift*, 3 (1902), 19 f.; C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten* (1903), 133, A. 2; dagegen W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (1909), 13, A. 2.

¹ Dass die Manichäer Afrikas und später die spanischen Priszillianisten ihre Apokryphen sämtlich in lateinischer Uebersetzung lasen, muss als sicher und selbstverständlich angenommen werden. Dass am Ende des 4. Jahrhunderts speziell das Jakobusevangelium bereits in lateinischer Version kursierte, ist aus verschiedenen Beobachtungen zu erschliessen, welche die Bekanntschaft mit diesem Apokryphon bei lateinischen Autoren des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts voraussetzen. So ist von der «obstetrix», die nach dem Protoevangelium (c. 18-20; ed. C. TISCHENDORF, *Ev. apocrypha*², 1876, 33-9) bei der Geburt Jesu hinzugezogen wurde, die Rede bei Zeno von Verona, *Tract.* II, 8 (P. L., t. XI, 415, A. 17); dazu A. BIGELMAIR, *Zeno von Verona* (1904), 114 f., 117; Prudentius, *Cathem.*, XI, 97 (ed. BERGMAN, 67); Innozenz I., *Ep.* 6, n. 7 (P. L., t. XX, 502); Hieronymus, *Adv. Helvid.*, 8 (P. L., t. XXIII, 192); Ps.-Cyprian, *Caena Domini*, vgl. H. BREWER, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1904, 107. Der lateinische Text des Protoevangelium Jacobi in der Form des sog. Evangelium des Pseudo-Matthaeus bei C. TISCHENDORF, *Ev. apocr.* ², 51-111; vgl. c. 13 (ebd. 77 f.) und bei É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (1910), 272-339. Vgl. dazu den im Gelasian. Dekret (ed. E. v. DOBSCHÜTZ, 1912, 51, 280 f.) genannten *Liber de nativitate salvatoris et de Maria vel obstetrice* (ebd. 297). Filastrius, n. 88 (ed. MARX, 47 f.), setzt ein Corpus von apokryphen Apostelgeschichten in lateinischer Uebersetzung voraus; vgl. dazu C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten* (1903), 43 f. Da Hieronymus, *Ep.* 107, 12 (im Jahre 400) vor der Lektüre der «apocrypha» warnt, dürfen wir das Vorhandensein von lateinischen Uebersetzungen verschiedener griechischer Apokryphen voraussetzen; vgl. noch É. AMANN, op. c., 103 f.

² C. Faust., XXIII, 9: *illa apocrypha scriptura, ubi Ioachim pater Mariae legitur* beweist noch nicht, dass Augustinus das Apokryphon selbst kannte.

³ P. L., t. XLII, 161.

darf mit grösster Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, dass Augustinus in die unter den Manichäern verbreiteten Petrusakten Einsicht genommen hat¹. Die von Augustinus l. c. erwähnten beiden Wundertaten des Apostels haben sicherlich in den von den Manichäern gelesenen Petrusakten gestanden, auch wenn sie in den erhaltenen wenig umfangreichen griechischen Fragmenten ebensowenig wie in den lateinischen *Actus Vercellenses*² berichtet werden. Da uns die Geschichte von der paralytischen Tochter des Petrus in einem in koptischer Übersetzung selbständig überlieferten Stück erhalten ist³ und wir auch den zweiten Wunderbericht, der sich mit der Gärtnerstochter beschäftigt, durch die *Epistula Titī*⁴, welche in priszillianistischen Kreisen⁵ verbreitet war, bezeugt finden⁶, kann man an der Zugehörigkeit dieser Stücke zu den alten griechischen Petrusakten nicht ernstlich zweifeln⁷.

An einer anderen Stelle erwähnt Augustinus (um 396), dass Petrus vor einer Auseinandersetzung mit Simon Magus zusammen

¹ Quod (das, was in Act. Ap. 5, 1-11 berichtet wird) isti (Manichaei) magna caecitate vituperant, cum in apocryphis pro magno legant et illud, quod de apostolo Thoma commemoravi (c. 17, 2) et ipsius Petri filiam paralyticam factam precibus patris et hortulani filiam ad precem ipsius Petri esse mortuam. Et respondent, quod hoc eis expediebat, ut et illa salvaretur paralysi et illa moreretur; tamen ad preces apostoli factum esse non negant.

² LIPSIUS-BONNET, *Acta Apostolorum apocr.*, I (1891), 45-79.

³ C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten* (1903), 8 f.; G. FICKER, im *Handbuch zu den ntl. Apokr.* hg. v. E. HENNECKE (1914), 400-403; L. VOUAUX, *Les Actes de Pierre* (1922), 35-41, 145-148. Dass die Philippusakten, die nur die paralytische Tochter des Petrus nennen (ed. LIPSIUS-BONNET, II, 2, 1903, 81), nicht als Quelle Augustins in Betracht kommen, ist sicher; denn diese erst im 4. Jahrhundert entstandenen Akten waren gar nicht in manichäischen Kreisen bekannt (s. die o., S. 236, A. 2 genannte Literatur), und nirgends hören wir etwas von der Existenz einer lateinischen Übersetzung dieser Akten. Über die Philippusakten, die als Denkmal der eustathianischen Askese und messalianischen Mystik zu werten sind, vgl. E. PETERSON, in *Zeitschr. f. ntl. Wiss.*, 1932, 97-111; *Oriens Christ.*, 29 (1932), 172-179; *Theol. Quartalschr.*, 1932, 289-298; überholt ist heute das, was Lipsius, *Die apokryphen Apostelgesch.*, II, 1 (1887), 204 f. schreibt.

⁴ D. DE BRUYNE, *Rev. Bénédictine*, 1925, 47-72.

⁵ Die Priszillianisten übernahmen ihre Literatur zum grössten Teil von den Manichäern.

⁶ DE BRUYNE, 50, lln. 83-93.

⁷ Vgl. darüber die überzeugenden Darlegungen v. C. SCHMIDT, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 43 (1924), 321-348; 45 (1926), 481-513.

angeblich von Christus stammenden, Hymnus dürfen wir auf Augustins Bekanntschaft mit den Johannesakten oder mindestens mit einem Teil dieser Akten schliessen. Aus den Akten des 2. Konzils von Nizäa (787) erfahren wir, dass dieser sogenannte Christus-Hymnus ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων herstatte¹. Der schlüssige Beweis dafür, dass der Hymnus zu den Johannesakten gehört, wurde erbracht, als ein grösserer Textabschnitt mit diesem Hymnus gefunden wurde und es sich herausstellte, dass das neu gefundene Stück sich harmonisch in die bis dahin bereits bekannten Teile der Johannesakten einfügte². In seinem *Tractatus in Joannem* gibt Augustinus einen Bericht darüber, wie der Apostel Johannes gestorben, und wie er sich in einem sorgfältig vorbereiteten Grab habe bestatten lassen. Seine Darstellung ist, wie er bemerkt, « aus gewissen apokryphen Schriften » geschöpft³. Da wir zwei weitere verwandte Versionen, die vom Hinscheiden und der Beisetzung des Apostels handeln, sowohl beim Patriarchen Ephraim von Antiochien (526-544) als auch in dem schon erwähnten von Bonnet erstmals herausgegebenen Fragment der Johannesakten finden⁴, darf angenommen werden, dass Augustinus auch hier aus irgendeiner Bearbeitung dieser Apostelgeschichte geschöpft haben muss. Da der Kirchenvater an dieser Stelle nichts darüber sagt, dass es sich um eine häretische Apostelgeschichte handelt, wird man vermuten können, dass er die erzählte Episode wohl in einer katholischen Umarbeitung der häretischen Johannesakten gelesen haben mag. Sowohl diese katholischen Johannesakten wie ihre häretische Vorlage, aus der der Christus-Hymnus stammt, haben damals bereits in lateinischer Übersetzung existiert⁵.

¹ MANSI, *Coll. concil.*, XIII (1768), 168 D, 169-171 (griechischer Text).

² Die Erstedition dieses neuen Fragments bei LIPSIUS-BONNET, *Acta Apost. apocr.*, II, 1, 193-203; ebd. 197-199 der Hymnus; vgl. p. xxx f. und Th. ZAHN, *Acta Ioannis* (1880), 203 f., 220 f.; LIPSIUS, *Die apokr. Apostelgesch.*, I, 50, 89; F. PIONTEK, in *Kirchengesch. Abhandlungen* hg. v. M. SDRÁLEK, VI (1908), 29 f.

³ ... quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur (*Tract. in Io.*, 124, 2; P. L., t. XXXV, 1970 f.); vgl. PIONTEK, t. c., 29-31.

⁴ Ephraim bei PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 229 (BEKKER, 254); LIPSIUS-BONNET, *Acta Apost. apocr.*, II, 1, 209-215. Über die weitere Entwicklung dieser Legende vgl. M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Ste Vierge* (1944), 710-726.

⁵ S. die o., S. 237, A. 1 genannte Literatur; vgl. noch den lateinischen Prolog

An einer dritten Stelle, in *Contra adversarium legis et prophetarum*, lib. I, c. 20, 39¹, berichtet Augustinus, dass sich sein Gegner auf apokryphe Schriften berufe, *quae sub nominibus apostolorum Andreae Ioannisque conscripta sunt*. Eine genauere Bestimmung der hier genannten Apokryphen ist ebensowenig möglich wie eine sichere Aussage darüber, ob Augustinus selbst diese Schriften kannte². Da die von Augustinus bekämpfte Schrift, deren schlimme Wirkung er unschädlich machen möchte³, lateinisch geschrieben war, liegt es nahe anzunehmen, dass es sich um bereits ins Lateinische übersetzte apokryphe Texte gehandelt haben wird⁴. Zum Schluss verweise ich noch auf *De actis cum Felice manichaeo*, lib. 2, c. 6⁵, wo Augustinus ein Zitat folgendermassen einführt: *in actibus scriptis a Leucio, quos tamquam actus apostolorum scribit, habes ita positum*. Hier wird es sich wohl ebenfalls um die Johannesakten handeln⁶.

5. Die Thomasakten.

In drei verschiedenen Schriften gibt Augustinus einen summarischen Bericht über ein vom Apostel Thomas gewirktes Wunder, das im wesentlichen mit einer Erzählung identisch ist, die wir in den *Acta Thomae* lesen⁷. Der Kirchenvater nennt uns nicht den

zum Johannes-Evangelium bei H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die monarch. Prologe zu den Evv.* (= *Kleine Texte*, 1), 1921, 14; zur Frage der Datierung dieses Prologs vgl. die bei B. Altaner, *Patrologie* (1938), 84, verzeichnete Literatur; über seine Benützung im apokryphen Titusbrief vgl. DE BRUYNE, *Rev. Bénéd.*, 1925, 58, lin. 436-440; 59, lin. 445-477, und HARNACK, in *Sitzungsber. der Preuss. Akad.*, 1925, 180-213.

¹ P. L., t. XLII, 626.

² F. PIONTEK, t. c., 31 f.

³ C. *advers. leg. et porph.*, lib. I, c. 1; P. L., t. XLII, 603.

⁴ Vgl. dazu das Zitat aus den Andreasakten im apokryphen Titusbrief, ed. DE BRUYNE, 60, lin. 488 ff.

⁵ P. L., t. XLII, 539.

⁶ So C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten*, 50. Evodius von Uzales, *Contra Manichaeos*, c. 5 (P. L., t. XLII, 1141), bringt dasselbe Zitat; vgl. darüber C. SCHMIDT, op. c., 50-54.

⁷ Ed. LIPSIIUS-BONNET, II, 2, 104-113, n. 4-9; Aug., C. *Faustum*, lib. XXII, c. 79, P. L., t. XLII, 452 f.; *Adv. Adimant.*, c. 17, 2, ebd. 158, und in kürzerer Form in *De sermone Domini in monte*, lib. I, c. 20, 65 (P. L., t. XXXIV, 1263). Dass Augustinus aus dem Gedächtnis zitiert, darf aus seiner Bemerkung in C. *Faust.*, XXII, 79, geschlossen werden: *verum qui aibi, nisi tamen fallor, hoc etiam scriptum est...*; vgl. PIONTEK, t. c., 26-29.

Namen seiner Quelle, bemerkt jedoch, dass die Erzählung aus einer apokryphen Schrift geschöpft sei, die bei den Manichäern in grösstem Ansehen stehe und *sub nomine apostolorum* erschienen sei. An seiner Bekanntschaft mit den Thomasakten kann darum nicht gezweifelt werden. Die alte lateinische Fassung, die Augustinus vorlag, ist nicht erhalten. Zwei heute vorliegende lateinische Thomasgeschichten sind katholische Bearbeitungen der älteren Schrift und gehören wohl erst dem 6. Jahrhundert an¹; sie geben sich deutlich als Bearbeitungen einer älteren Vorlage zu erkennen, die bereits in lateinischer Fassung vorlag und die ungekürzten gnostischen Thomasakten bot².

6. Die Paulusapokalypse.

Die Paulusapokalypse welche in der handschriftlichen lateinischen Überlieferung gewöhnlich als *Visio S. Pauli* bezeichnet wird, kannte Augustinus, denn in dem *Tractatus in Ioannem*, 98, 8³, lesen wir: *vani quidam apocalypsim Pauli, quam sana non recipit Ecclesia, nescio quibus fabulis plenam, stultissima praesumptione finxerunt, dicentes hanc esse, unde dixerat raptum se fuisse in tertium caelum et illic audisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui* (2 Kor. 12, 2-4). Hier nimmt er deutlich auf die in dem Apokryphon berichtete Himmelswanderung des Apostels Bezug⁴. An drei weiteren Stellen, nämlich überall dort, wo Augustinus sich zu dem theologischen Problem der Unterbrechung der Höllenstrafen äussert, hat der Kirchenvater, ohne den Namen der Schrift ausdrücklich zu nennen, dieselbe Quelle im Auge. Es handelt sich um *Enarrationes in Ps. CV*, 2⁵, *Enchiridion ad Laurentium* (421), c. 112⁶, und *De civitate Dei*, lib. XXI, c. 24, 3⁷. Die Paulusapokalypse ist jene Schrift, in welcher der Gedanke einer Sonntagsruhe

¹ Ed. M. BONNET, *Supplementum codicis apocryphi*, I (1883), *De miraculis B. Thomae apostoli*, 96-132; *Passio S. Thomae apostoli*, 133-160.

² LIPSIVS, *Die apokr. Apostelgesch.*, I, 142-144, 242-244.

³ P. L., t. XXXV, 1885; aus dem Jahre 418.

⁴ C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* (1866), 63; die älteste lateinische Übersetzung bringt M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota* (London, 1893), c. 19 ff. (21 f.). Eine andere lateinische Fassung bei Th. SILVERSTEIN, *Visio Pauli* (London, 1935), c. 19 ff. (135 f.).

⁵ P. L., t. XXXVII, 1406.

⁶ P. L., t. XL, 284 f.

⁷ P. L., t. XLI, 739.

oder Milderung der Höllenstrafen der Verdammten als Gnadenerweis Christi vertreten wird. Von hier aus ist diese Vorstellung in einige andere altchristliche Literaturwerke übergegangen. Augustinus änderte seinen anfänglich scharf ablehnenden Standpunkt, wie er ihn in den *Enarrationes in Ps. CV*, 2 (um 416) und im *Tractatus in Io.* 98, 8, vertritt, wo er die Paulusapokalypse entschieden als apokryphe Schrift ablehnt. Wenige Jahre später (nach 421) billigte er zwar nicht die Theorie, welche eine Milderung der Höllenstrafen annahm, beurteilte sie jedoch milder¹. Dass bereits vor 400 eine lateinische Übersetzung der *Visio Pauli* im Abendland verbreitet war, darf aus Prudentius, *Cathemer.* V, v. 125-136 (um 402), geschlossen werden; denn der spanische Dichter steht bereits unter dem Einfluss der Paulusapokalypse, indem er die in Frage stehende Auffassung von der Milderung der Höllenstrafen vertritt, aber eine Kenntnis des griechischen Originals bei ihm nicht angenommen werden kann².

7. Die Stephanusapokalypse.

Der Anfang 416 nach Afrika zurückkehrende junge Freund Augustins, der spanische Presbyter Orosius, brachte nicht bloss angebliche Reliquien des hl. Erzmartyrers Stephanus, die eben in Jerusalem gefunden waren, nach Afrika, sondern übergab damals auch, wie wir als sicher annehmen dürfen, dem Bischof von Hippo und anderen Bischöfen als kostbares Beweisdokument für die Echtheit der Reliquien die von Avitus von Braga ins Lateinische übersetzte *Revelatio corporis S. Stephani*. Avitus ist es gewesen, der den Priester Luzian von Kaphar Gamala zur Abfassung eines griechischen Berichts über die angebliche Entdeckung der Stephanusreliquien veranlasste (415), diesen Bericht, die sog. Stephanusapokalypse, alsbald ins Lateinische übertrug und für den heimrei-

¹ S. MERKLE, in *Aur. Augustinus, Festschr. d. Görresges.* (1930), 197-202.

² C. WEYMAN, in *Theol. Quartalschr.*, 1894, 699 f. S. MERKLE (in *Röm. Quartalschr.*, 1895, 489-506; *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 1929, 24 ff., u. *Aurel. Aug., Festschr. d. Görresg.*, 200 f.) wendet sich gegen A. RÖSLER, *Der katholische Dichter Aur. Prudentius Clemens* (1886), 455 f., und R. CASEY, in *Journal of Theol. Stud.*, 1933, 28 f. Th. SILVERSTEIN, *Visio Pauli* (London, 1935), 6, 37, datiert die älteste lateinische Version zu unbestimmt: « not later than the beginning of the sixth century ».

senden Orosius in aller Heimlichkeit einige Stephanusreliquien verschaffte¹. Welche grosse Bedeutung Augustinus den Stephanusreliquien beigemessen hat, erhellt insbesondere daraus, dass er in *De civ. Dei*, lib. XXII, c. 8, 10-20², über eine grössere Zahl von Wundern berichtet, die damals in verschiedenen afrikanischen Städten, in denen sich Stephanusreliquien befanden, gewirkt wurden. Diese Wunderberichte bestätigen indirekt, dass Augustinus den Auffindungsbericht des Luzian in der Übersetzung des Avitus kannte.

Zusammenfassend muss am Schluss der Untersuchung über Augustins Verhältnis zu den neutestamentlichen Apokryphen festgestellt werden: in der Mehrzahl der hier erörterten Fälle konnte kein exakter, zwingender Beweis dafür erbracht werden, dass Augustinus die sieben verschiedenen Apocrypha vollständig und ungekürzt in lateinischer Übersetzung gekannt hat. Man muss mit der Möglichkeit, vielleicht Wahrscheinlichkeit rechnen, dass Augustinus zum Teil nur mit dem ihm in manichäischen Schriften dargebotenen Zitatmaterial gearbeitet oder nur einzelne Teile der Schriften kennengelernt hat. Ein Versuch, in einzelnen Fällen die verschiedenen Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten genauer zu bestimmen und gegeneinander abzugrenzen, scheint mir wenig ergiebig und lohnenswert zu sein³.

8. Die christlichen Sibyllinen.

Soweit ich feststellen konnte, verweist Augustinus an sieben verschiedenen Stellen seiner Schriften, z. T. im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die bekannte 4. Ekloge Vergils, in allgemeinen Wendungen darauf, dass auch die heidnischen Sibyllen für den kommenden Messias Zeugnis abgelegt hätten. Aus keiner dieser Stellen kann jedoch gefolgert werden, dass Augustinus irgendwelche literarisch fixierten Texte gekannt hat⁴. Nur an einer einzigen

¹ BARDENHEWER, I², 621; IV, 532 f.; B. ALTANER, *Avitus von Braga. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1941, 456-468; hier ist S. 457, A. 3, die neueste Literatur zur Stephanusapokalypse verzeichnet. Der Text der Avitusübersetzung ist bei *P. L.*, t. XLI, 807-815 (linke Kolumne) zu finden; eine kritische Ausgabe von E. VANDERLINDEN, in *Rev. des Ét. Byz.*, 4 (1946), 178-217.

² *P. L.*, t. XLI, 766-771.

³ So auch F. PIONTEK, t. c., 51.

⁴ Es handelt sich um folgende Fundstellen: *Ep. ad Rom. inchoata expos.*,

gustinus kannte aus eigener Lektüre der lateinischen Übersetzung offenbar nicht den ganzen Inhalt der erythräischen Sibylle (8. Buch der *Oracula*). Dass er den griechischen Text der erythräischen Sibylle nicht gelesen, sagt er selbst. Denn er erwähnt ausdrücklich, dass ihm nach Kenntnisnahme des griechischen Textes von anderer nicht näher bezeichneter Seite eine neue, bessere lateinische Übersetzung der ihn vor allem interessierenden Verse VIII, 217-243, die gleich dem Original metrisch wiedergegeben waren, zur Verfügung gestellt wurde. In dieser Übersetzung wurde auch die Akrostichis nach Möglichkeit, unter Einsetzung der griechischen Buchstaben, zum Ausdruck gebracht¹.

Anders lag jedoch die Sache mit den Texten, die er bei Laktanz, *Institutiones*, IV, 18-19, in griechischer Sprache vorfand. Die hier in sechs Gruppen zitierten wenigen Verse — im ganzen sind es 17, die bis auf 3 Verse sämtlich dem 8. Buch der *Oracula Sibyllina* entnommen sind² — erschienen ihm als besonders wichtig, um einen prophetischen Beweis vom leidenden Christus zu führen³. Augustinus schreibt: *inserit etiam Lactantius operi suo quaedam de Christo vaticinia Sibyllae, quamvis non exprimat cuius. Sed quae ipse singillatim posuit, ego arbitratus sum coniuncta esse ponenda, tamquam unum sit prolixum, quae ille plura commemoravit et brevius*⁴. Augustinus hat also nicht gemerkt, dass diese Verse in der Hauptsache aus dem 8. Buch der *Oracula Sibyllina* stammten, das ihm Flaccianus als Werk der erythräischen Sibylle bezeichnet und im griechischen Originaltext vorgelegt hatte. Er benützte auch nicht den ihm von seinem gelehrten Freunde zur Verfügung gestellten Text, sondern hielt sich an Laktanz. Ebenso ist aus Augustins Worten mit grosser Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, dass, wie schon oben hervorgehoben wurde, die alte lateinische Über-

(gemeint sind VIII, 217-243), *quod ad deorum falsorum sive factorum cultum pertineat.*

¹ Ebd. XVIII, 23, 1: *sicut eos (versus) quidam Latinis et stantibus versibus est interpretatus*. Zu Unrecht vermutet P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident* (1943), 177 f., gegen H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique* (1938), 36, dass Augustinus selbst die Verse übersetzt hat.

² *Orac. Sibyll.*, VIII, 287-290, 292-294, 303 f., 305 f., 312-314 und VI, 22-24 (J. GEFFCKEN, 160-162, 131 f.).

³ Laktanz zitiert aus dem 8. Buch im ganzen nicht weniger als 30 verschiedene Stellen; vgl. A. KURFESS, in *Theol. Quartalschr.*, 1936, 359.

⁴ *De civ. Dei*, lib. XVIII, c. 23, 2 (P. L., t. XLI, 580).

setzung nur die Verse VIII, 217-243 geboten hat. Ferner ist zu beachten, dass der Augustinus nahe stehende *quidam*, welcher die Verse 217-243 erneut ins Lateinische übersetzt hat, nicht als Übersetzer der bei Laktanz stehenden griechischen Verse in Betracht kommt, weil er für Augustinus wohl wiederum wie vorher eine versifizierte Übersetzung geliefert hätte. Auf Grund dieser Überlegungen dürfen wir m. E. annehmen, dass Augustinus selbst diese 17 von Laktanz gebotenen Verse ins Lateinische übersetzt hat.

Diese Annahme wird auch noch durch die Feststellung gestützt, dass die lateinische Übersetzung der 17 Verse so wörtlich wie möglich ist, und sogar die Wortstellung des griechischen Textes beibehalten wurde. Auch dies spricht dafür, dass Augustinus als Übersetzer der Verse angesehen werden darf, da er um dieselbe Zeit in andern Fällen, in denen er sich ausdrücklich als Übersetzer nennt, ähnlich verfahren ist¹. Abschliessend können wir mit Kurfess sagen, dass Augustinus keine besonderen sibyllinischen Studien betrieben, sondern für seinen apologetischen Zweck nur das berücksichtigt hat, was ihm gleichsam schon zubereitet geboten wurde².

9. Die *Sextussprüche*.

Augustinus, *De natura et gratia*, c. 64, 77³, wendet sich gegen Pelagius, der in seinem 414 verfassten Werk *De natura* zugunsten seiner Gnadenlehre angebliche Aussprüche des römischen Bischofs und Märtyrers Sixtus († 258) herangezogen hatte. Pelagius zitierte die zwei von ihm benützten Sprüche nach der lateinischen Übersetzung Rufins⁴. Aus Augustins *Retractationes*, lib. 2, c. 42⁵, darf geschlossen werden, dass ihm nur die Zitate des Pelagius, nicht die ganze Spruchsammlung zur Verfügung stand und bekannt war. Unter dem Eindruck der von Hieronymus wiederholt ausgespro-

¹ In anderem Zusammenhang werde ich von diesen Übersetzungen handeln. Courcelle, op. c., 178, ist derselben Meinung.

² A. KURFESS, in *Theol. Quartalschr.*, 1936, 537.

³ P. L., t. XLIV, 285.

⁴ Der Rufinsche Text bei A. ELTER, *Gnomica*, I: *Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae* (1892), p. VII, n. 36 u. n. 46; den von Elter dargebotenen Text hat neuerdings F. de Paola, *Le sentenze di Sesto con introduzione, testo e versione* (1937), übernommen.

⁵ P. L., t. XXXII, 647.

chenen Proteste, die sich gegen Rufin richteten und betonten, dass es sich nicht um Sentenzen des Papstes Sixtus sondern eines heidnischen Philosophen Sextus handelte¹, korrigierte später auch Augustinus seine von Pelagius übernommene Anschauung über die Herkunft der Texte².

Würzburg.

Berthold ALTANER.

¹ Hieron., *In Ierem.* IV, 22 (P. L., t. XXIV, 817); *In Ezechiel.* VI, 18 (P. L., t. XXV, 173); *Ep.* 133, 3 (P. L., t. XXII, 1152); s. weiteres bei A. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Litteratur*, I (1893), 765-769; BARDENHEWER, II³ (1914), 643 f.

² *Retract.* 2, 42 (P. L., t. XXXII, 647): *in quo verba quaedam, quae velut Xysti Romani episcopi et martyris Pelagius posuit, ita defendi tamquam re vera eiusdem Xysti essent; id enim putaveram. Sed postea legi Sexti philosophi esse, non Xysti christiani.*

LES SERMONS DE SAINT AUGUSTIN POUR LES FÊTES DE MARTYRS

Les sermons que S. Augustin prononça aux fêtes de martyrs présentent pour l'hagiographie et l'histoire du culte des saints un intérêt appréciable. Ils permettent de restituer, du moins partiellement, le sanctoral d'Hippone et servent d'illustration au célèbre Calendrier de Carthage¹. S. Augustin fait allusion parfois aux *Gesta martyrum*² ; ou même en cite des passages, références qui sont très utiles pour la critique de ces documents. Enfin, il arrive qu'il fournisse des renseignements que l'on chercherait en vain dans d'autres sources.

Après les Mauristes (1684), le nombre des sermons retrouvés s'est accru considérablement. Dom G. Morin a donné en 1930 une édition critique des nouvelles acquisitions³. Depuis, plusieurs nouveaux sermons ont été publiés dans la *Revue bénédictine*.

Les spécialistes ont tiré le meilleur parti possible des imprimés anciens et récents, à l'exception peut-être des derniers, encore peu

¹ Publié par MABILLON, *Vetera Analecta*, t. III (Paris, 1682), p. 398-401 d'après deux feuillets de garde d'un manuscrit de Cluni aujourd'hui perdu. Les éditions ultérieures reposent toutes sur la première : Th. RUINART, *Acta... martyrum sincera...* (Paris, 1689), p. 693-695 ; *Act. SS.*, Nov. t. II, pars 1 (Bruxelles, 1894), p. LXX-LXXI ; *Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. VIII (Paris, 1928), col. 644-645. Le calendrier indique, en les entremêlant, les *dies natalitiorum martyrum* et les *depositiones episcoporum* ; il débute par le 19 avril, censément donc aussitôt après Pâques, et s'arrête au 16 février, au seuil du Carême ; l'état des feuillets a rendu illisibles certaines dates et certains noms. Le document a été tenu à jour jusqu'au milieu du VI^e siècle, mais il est permis de penser que sa rédaction primitive est contemporaine de S. Augustin, sinon même antérieure.

² Il regrettait cependant qu'il fût déjà devenu difficile de trouver des Actes authentiques (*Sermon* 315, n. 1).

³ *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. I, Rome, 1930.

connus. Il reste toutefois à faire une étude d'ensemble¹, qui tienne compte, en particulier, de la transmission manuscrite. C'est principalement de ce point de vue que le sujet sera envisagé dans ces pages.

Au cours des quarante années que dura son ministère (391-430), S. Augustin prononça quantité de sermons *de martyribus*, car il ne laissait guère passer de fête liturgique sans prendre la parole. Malheureusement pour nous, il n'écrivait pas ses discours². Quelques-uns furent bien pris à l'audition, mais il ne cherchait pas, d'ordinaire, à se procurer ces rédactions³, sans doute parce qu'il n'avait pas le projet de donner un jour une édition d'ensemble. Celles qui lui venaient entre les mains prenaient place dans sa bibliothèque, sur les rayons réservés aux sermons (*tractatus*)⁴ : c'était le petit nombre. On s'explique par là que son ami Possidius y ait trouvé à inscrire dans son Catalogue⁵ une trentaine seulement de sermons pour fêtes de martyrs. Si nous en possédons davantage — environ quatre-vingts —, c'est parce qu'il se forma, indépendamment de S. Augustin, des recueils privés, dont de lointains descendants sont parvenus jusqu'à nous.

Voici de quelle manière ces recueils prirent naissance⁶. S. Augustin était naturellement fort goûté. A Hippone, on se contentait habituellement de l'écouter, mais ailleurs on souhaitait conserver

¹ Celle de Dom W. ROETZER (*Des h. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, Munich, 1930, p. 49-65) est purement descriptive et peu approfondie.

² S. Augustin dicta certains sermons, mais non pas ceux qu'il devait donner oralement devant les fidèles ou qu'il venait de prononcer. Tel est le cas entre autres, au témoignage formel de Possidius (*Indiculum* X⁴. 3), des 32 sermons fictifs qui constituent l'Énarration sur le psaume 118. Ce sont des traités en forme de sermons.

³ Il en recueillit cependant plusieurs à dessein, soit pour les incorporer à d'autres œuvres (ainsi, un bon nombre d'Énarrations sur les psaumes), soit à cause des circonstances.

⁴ Sur l'organisation de la bibliothèque de S. Augustin, voir les remarques de Dom Wilmart en tête de son édition de l'*Indiculum* de Possidius, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. II (Rome, 1931), p. 158-160.

⁵ *BHL*. 786. Dressé suivant un plan idéologique, surtout pour l'usage des controversistes. L'auteur l'a annexé à sa Vie de S. Augustin.

⁶ Nos assertions se fondent sur l'aspect que présentent, aujourd'hui encore, les plus anciennes collections.

un souvenir durable de sa parole. Ce fut le cas, notamment, à Carthage. Augustin se rendait souvent à la métropole, parfois pour de longs séjours¹. Les affaires ecclésiastiques ne l'empêchaient pas de s'adonner à la prédication. Sollicité de toutes parts, il entraînait de basilique en basilique un auditoire infatigable. Au premier rang, attentifs à ne manquer aucun mot, des tachygraphes prenaient fébrilement des notes, avec autant d'exactitude que d'agilité². Par le truchement de ces notes mises au net, le sermon devenait matière à lecture. Jour après jour, la série augmentait jusqu'à former un recueil, qui allait en rejoindre d'autres de même genre.

A cette première étape, les *codices* présentaient les sermons suivant l'ordre chronologique et munis de titres indiquant la matière traitée, les circonstances, le lieu et la date. Même incomplets, ces livres étaient un reflet fidèle de la prédication de S. Augustin : aussi les recherchait-on avidement. Les exemplaires se multipliaient³ et passaient facilement en Italie, en Gaule, en Espagne. Cependant, les secondes copies n'étaient pas toujours composées de la même manière que les éditions originales. Certaines offraient un choix tiré de divers recueils sans souci de chronologie. Il arrivait aussi que les pièces fussent groupées selon un plan systématique, par exemple, d'après les fêtes liturgiques. Les transformations s'opéraient ainsi au gré des copistes et des éditeurs. Quant aux textes, ils étaient, en règle générale, reproduits intégralement, mais on apportait moins de soin, surtout hors d'Afrique, à transcrire les titres en entier, avec les indications de lieu et de date.

La transmission manuscrite était donc devenue très complexe à l'époque même de S. Augustin. A côté des éditions que l'on peut qualifier d'originales, bien qu'elles fussent dues presque toutes à des initiatives privées et n'eussent point de caractère officiel, circulaient des éditions dérivées, où les sermons étaient arrangés de cent manières. Dans la suite, la désagrégation des premiers recueils devait s'accroître et aboutir, sauf de rares exceptions, à l'émiettement. Au moyen âge, on procédera à de nouveaux groupements, purement arbitraires.

¹ Cf. G. LAPEYRE, *S. Augustin et Carthage*, dans *Misc. Agost.*, t. II, p. 91-148.

² Les sermons 320-324 permettent de surprendre à l'œuvre les tachygraphes, qui ont poussé le scrupule jusqu'à noter certains incidents survenus au cours de la prédication.

³ Dans son *Historia africanae provinciae* (al. *De persec. vandal.*), I, 3, Victor de Vite atteste la large diffusion des sermons.

Que subsiste-t-il, aujourd'hui, de la tradition antique? Parmi les collections que nous livrent les manuscrits, une dizaine seulement paraissent avoir une origine africaine; encore ne sont-elles pas toutes indemnes de déformations plus ou moins graves. La plupart contenant des sermons *de martyribus*, nous allons les passer en revue.

1. Collection *Alleluia*, ainsi appelée parce que le premier article est un sermon sur l'Alleluia pascal¹. Elle est caractérisée en ces termes dans une récente étude²: « La collection se présente comme un agglomérat de petits recueils antiques, dont trois (nos 1-9, 10-18, 25-33) ont relativement bien conservé... leur aspect original. » Précisément dans la troisième section (nos 25-33), dont l'examen aboutissait à cette conclusion que « les sermons se trouvent sans doute disposés d'après l'ordre où ils furent pris à l'audition », figurent les sermons 286 (25. *de natali sanctorum Protasii et Gervasii*) et 298 (30. *de natali sanctorum apostolorum [Petri et Pauli]*).

2. Collection *De paenitentia*³. Bien que, sous sa forme actuelle, elle ne paraisse pas antérieure au vi^e siècle, elle englobe une série d'articles (no 3-30) qui dérivent de recueils antiques. On y trouve les sermons 298 (8. Carthage, *in basilica Fausti in die natali apostolorum [Petri et Pauli]*) et 300 (14. *Tractatus de natali Macchabaeorum*).

3. Le manuscrit de BRUXELLES B.R. 14920-22, du xi^e siècle⁴ et provenant de Cluni⁵, est une collection composite, mais dont la dernière section (nos 38-52) porte des marques certaines d'antiquité. De nouveau, deux sermons: le 53^e (40. Carthage, *habitus in basilica Tricillarum*) et le 141^e (44. *in die martyrum*).

4. La grande édition des œuvres de S. Augustin publiée à Paris en 1586 se distingue des précédentes par un groupe de onze sermons, tiré d'un manuscrit de la Grande-Chartreuse⁶. Quoique peu étendue,

¹ Manuscrits: Paris B. N. lat. 13376 (ix^e s.); Charleville 202, tome 9 (xii^e s.); Londres, B. M. add. 17292 (xii^e s.).

² C. LAMBOT, *Collection antique de Sermons de Saint Augustin*, dans *Rev. bénéd.*, t. LVII, p. 89-108.

³ Paris B. N. lat. 11641 + Leningrad F. papyr. I, 1 + Genève m. I. 16 (vii^e s.); Cambrai 567 (ix^e s.); Cambridge Univ. add. 3479 (ix^e s.).

⁴ J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, t. II (1902), p. 123-125.

⁵ Cf. D. DE BRUYNE, dans *Revue bénéd.*, t. XXVII (1925), p. 166-169; t. XLII (1930), p. 304.

⁶ Tome X, appendice, p. 355-382 [755-782]: « Homiliae undecim nunc primum in lucem editae. Hae e Bibliotheca Carthusianae maioris desumptae sunt,

Y figurent les sermons 294 (1. *habitus in basilica Maiorum in natale sancti martyris Guddenis v kal. iulias de baptismo parvulorum*) et 156 (17. *habitus in basilica Gratiani die natali sanctorum martyrum Bolitanorum*).

Les recueils que nous venons de parcourir peuvent être compris sous la rubrique *de diversis* : les sermons sont distribués sans ordre logique, ce qui est un indice du caractère original des séries. Les deux collections suivantes sont au contraire établies sur un plan systématique : elles ont pour cadre le calendrier et supposent donc l'utilisation de premiers recueils. Elles n'en sont pas moins fort anciennes, et il est loisible de leur assigner une provenance africaine, contemporaine même de S. Augustin.

6. Collection « campanienne », représentée conjointement par les manuscrits CASSIN 17 (fin ^x^e s.)¹ et NAPLES B. N. lat. vienne 14 (xii^e s.)². « Aucun recueil de sermons de S. Augustin ne nous a conservé autant de références précises touchant leurs circonstances primitives, en particulier au sujet des basiliques où ils ont été prononcés tout d'abord³. » Dom A. Wilmart ajoute que la collection n'est autre chose, au fond, qu'un homiliaire apporté en Campanie, vers le milieu du ^v^e siècle, par un évêque africain fuyant les Vandales⁴. La plupart des sermons sont restés longtemps inconnus ; c'est Michel Denis qui les mit au jour en 1792⁵. Voici ceux qui nous intéressent : 294 (26. *In natali sanctae Guddenis*

¹ P. 211-390. Cf. *Bibliotheca Casinensis*, t. I (1874), p. 215-223.

² Ce manuscrit appartenait autrefois à l'abbaye Saint-Severin de Naples, où Montfaucon n'y jeta qu'un rapide coup d'œil (*Bibliotheca Bibliothecarum nova*, t. I, 1739, p. 233). Acquis en 1718 par l'empereur Charles VI, il resta à Vienne jusqu'en 1918 (Bibl. Impér. 651). Il se trouve à présent à la *Biblioteca Nazionale* de Naples.

³ YPPONI ZARITO (Bizerte), *basilica Florentia* (n. 23), *Margarita* (40), *Quadrati* (41) ; CARTHAGE, *bas. Maiorum* (25, 26), *Restituta* (29), *Cypriani* ou *In mappalibus* (30, 35, 36), *Ad mensam S. Cypriani* (33, 37, 38, 39), *Movarum* (43) ; BULLA REGIA (auj. Derradji) (28) ; UTICA (34). Ces indications topographiques ont été conservées par le seul ms. du Mont-Cassin. Le ms. de Naples ne mentionne que la *basilica Cypriani*.

⁴ *Remarques*, p. 232.

⁵ *Sancti Aurelii Augustini Sermones inediti admixtis quibusdam dubiis*. Basée uniquement sur le manuscrit de Saint-Severin, cette édition ne contient pas, sauf une fois, de références topographiques. Les sermons inédits que le ms. du Mont-Cassin possédait en propre ont été publiés par O. Fraja FRANGIPANE, *Sancti Aurelii Augustini... Sermones X ex Cod. Cassinen. nunc primum editi*, Rome, 1819.

de originali peccato habitus in basilica Maiorum quinto kalendas iulias), 297 (27. *in natali apostolorum Petri et Pauli*), DENIS 17 (28. *habitus in Bulla Regia in natali sanctorum Machabeorum*), DENIS 13 (29. *De natale sancti Laurentii Cartagine habitus in basilica Restituta III idus augusti*), 330 (30. *habitus Cartagine in basilica martyris Cypriani die xv kalendas septemb. in natale Massae Candidae*), DENIS 18 (31. *habitus XII kalendas septembris in natali martyris Quadrati*), DENIS 11 (35. *habitus Cartagine in Mappalibus, id est in basilica beati martyris Cypriani per vigiliam natalis eius*), DENIS 22 (36. *habitus in eadem basilica supradicto die ad collectam*), 309 (37. *habitus Cartagine ad mensam beati martyris Cypriani de eius natali XVIII kalendas octobris*), DENIS 14 et 15 (38. 39. *habitus eodem loco et die de martyris supradicti natale*), 37 (43. *habitus in natale martyrum Scilitanorum in basilica Novarum*). — Le manuscrit de Naples a en propre les sermons 312 (33. S. Cyprien), DENIS 16 (36. *in natali sanctorum martyrum Scilitanorum Sperati et sociorum*) et DENIS 17 (37. *in natali sanctorum Machabeorum*).

7. Le manuscrit WOLFENBÜTTEL *Herzog August Bibl.* 4096, du IX^e s., copié en Germanie septentrionale, est une vaste collection de sermons de S. Augustin, dont l'importance majeure ne fut pas remarquée avant que Dom G. Morin n'en publiât, en 1917, trente-trois pièces inédites¹. Elle se compose fondamentalement d'un homiliaire liturgique très ancien, qui s'est constitué en Afrique, a gagné l'Allemagne en passant par l'Italie, et s'est grossi, chemin faisant, d'éléments venus de divers côtés. Elle renferme un grand nombre de sermons pour fêtes de martyrs. Nous indiquerons seulement ceux qui paraissent appartenir à l'homiliaire de base (sauf une fois, les titres n'offrent rien de saillant) : *Pierre et Paul* 298 (n. 64), 297 (n. 65), *Guelf.* 23 (n. 66), *Guelf.* 24 (n. 67) ; *Machabées* 301 (n. 68), 300 (n. 69) ; *Laurent* 302 + épilogue (n. 70), 305 (n. 71) ; *Cyprien* *Guelf.* 26 (n. 72), *Guelf.* 27 (n. 73), *Guelf.* 28 (n. 74), DENIS 14 (n. 75) ; *Scillitains* *Guelf.* 30 (n. 78. Carthage, *in basilica Novarum*) ; *Perpétue et Félicité* 281 (n. 79) ; *Martyrs* *Guelf.* 31 (n. 82).

Envisageons, après les collections antiques, les homiliaires liturgiques mixtes, c'est-à-dire comprenant des sermons de divers Pères.

¹ *Sancti Aurelii Augustini Tractatus sive Sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096.*

En ce qui concerne S. Augustin, ces livres ont joué un rôle prépondérant. Nombre de pièces ne nous sont parvenues que par leur canal, malheureusement sans garanties extrinsèques. Les compilateurs ont bien puisé dans des recueils anciens, liturgiques ou *de diversis*, pareils à ceux que nous venons de présenter, mais ils en usaient facilement avec liberté. On n'est jamais sûr, quand le contrôle par d'autres sources est impossible, que les textes ont été transcrits intégralement et sans retouches, ou qu'il ne s'agit pas de centons. Une autre cause d'incertitude vient des séries *de communi*. Certains sermons pour des fêtes de martyrs dont le culte était ignoré hors d'Afrique y ont été versés après suppression radicale des titres et des noms, et il est exceptionnel que nous puissions encore, grâce à l'un ou l'autre indice, découvrir à quelle solennité ils étaient affectés primitivement. Nonobstant leurs graves défauts, les homiliaires mixtes doivent entrer en ligne de compte : ils servent utilement surtout les plus anciens, de témoins secondaires lorsque les sermons sont déjà connus d'ailleurs ; dans le cas contraire, ils nous livrent tout de même une matière précieuse, dont la critique se doit, tout en s'entourant de précautions, de tirer profit.

1. L'« homiliaire de Fleury » est le plus ancien ¹. Sa formation pourrait remonter au VI^e siècle, bien que l'unique manuscrit soit du milieu du VIII^e (ORLÉANS 154 + PARIS B. N. n. a. l. 1598-1599). Il présente un seul sermon *In natale martyrum*, le 334^e des Mauristes, provenant, pensons-nous, d'une source italienne.

2. Au milieu du VIII^e siècle, un certain Agimundus, prêtre de la basilique romaine des Saints-Philippe-et-Jacques, compila ou du moins transcrivit un vaste homiliaire en deux parties, dont la seconde seulement s'est conservée (ROME *Bibl. Vat.* lat. 3835-3836) ². L'auteur a utilisé des recueils où pullulaient des sermons africains anonymes ou apocryphes. Dix-sept sermons authentiques pour des fêtes de martyrs ont trouvé place dans la collection. Vol. II : *Pierre et Paul* 147⁸⁰ (le chiffre en exposant indique le numéro d'ordre), 381⁹⁸, 298¹⁰¹, 295¹¹⁶. — Vol. III : *Martyrs* 65⁵ ; *Massa Can-*

¹ On trouvera des références bibliographiques et de nouvelles précisions dans l'article de Dom Jean Leclercq, *Les inédits africains de l'homiliaire de Fleury*, dans *Rev. bénéd.*, t. LIX (1948), p. 53-54.

² Cf. A. REIFFERSCHIED, *Bibliotheca Patrum Latin. Italica*, t. I (1870), p. 553-577, et J. Löw, *Ein stadtrömisches Lektionar des VIII. Jahrhunderts*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXVII (1929), p. 15-39.

didà 306⁷; *Laurent* 304¹³, 302¹⁴, 305¹⁵ (*ad mensam S. martyris Cypriani*); *Syxe* 334¹⁷; *Martyrs* 334⁶⁵ (réduit de moitié et modifié), 335⁵⁷; *Cyprien* 312⁷³, 313⁷⁴, 310⁷⁵, 311⁷⁷; *Vincent* 275⁸¹ (finale seulement, par suite d'une lacune), 274⁸² (abrégé); *Perpétue et Félicité* 280⁸³, 282⁸⁴, 394⁸⁵.

3. Contemporain d'Agimond, Alain, abbé de Farfa de 761 à 770, publia un homiliaire qu'il avait composé tandis qu'il était simple moine¹. Peu après, Éginon de Vérone († 802) en donna une nouvelle édition, augmentée de quelques articles². Bien qu'il n'existe plus à l'état pur que dans un groupe restreint de manuscrits, l'homiliaire Alain-Éginon dut jouir d'une large diffusion, car, en France aussi bien qu'en Allemagne et en Italie, il est sous-jacent aux homiliaires du moyen âge. Trois sermons seulement à relever : Partie d'hiver, n. 21^b, 317 (*S. Étienne*) ; Partie d'été, n. 98, 334 (*Martyrs*, abrégé), n. 100, 335 (*Martyrs*).

4. Un seul sermon, le 31^e des Mauristes (*In natale plurimorum martyrum*), a été admis par Paul Diaque³ (II. 113). Son homiliaire, composé sur l'ordre de Charlemagne, ne parvint à se propager qu'en se combinant avec celui d'Alain.

5. Venons-en finalement à un homiliaire qui porte le titre de *Sermones sanctorum catholicorum Patrum*. Dom A. Wilmart fut le premier à le remarquer et à l'apprécier à sa valeur⁴. Peu nombreux, les manuscrits ne sont pas antérieurs au XII^e siècle, et il ne semble pas que l'œuvre soit de beaucoup plus ancienne ; divers indices dénotent une origine bourguignonne. S. Augustin est largement représenté. D'après Dom Wilmart, le compilateur aurait purement et simplement incorporé un vieil homiliaire africain. En réalité, les sections augustiniennes ne sont pas homogènes. L'auteur a certainement puisé, pour une part, dans diverses collections françaises. Mais il avait aussi à sa disposition un homiliaire venu d'Italie et

¹ Cf. E. HOSP, *Il sermonario di Alano di Farfa*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. L (10), 1936, p. 375-383 ; t. LI (11), 1937, p. 210-241.

² Cf. V. ROSE, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften [der königlichen Bibliothek zu Berlin]*, t. I (1893), p. 81-95 ; J. LECLERCQ, *Table pour l'inventaire des homiliaires manuscrits*, dans *Scriptorium*, t. II (1948), p. 197-205.

³ Cf. FR. WIEGAND, *Das Homiliarium Karls des Grossen*, Leipzig, 1897.

⁴ *La collection tripartite des Sermons de saint Augustin*, dans les *Miscellanea augustiniiana* (Nîmègue, 1930), p. 442-444. J'ai l'intention de donner prochainement une description complète du recueil.

analogue à la collection Campanienne ou au recueil de Wolfenbüttel. Or, cet homiliaire avait en propre nombre de pièces qui devront aux *Catholici Patres* d'être sauvées de la destruction et de se répandre hors d'Italie¹. Voici les sermons qui paraissent appartenir à ce fonds ancien. Première partie : *Martyrs* 331⁷³ (attaché arbitrairement à la fête des SS. Fabien et Sébastien) ; *Fructueux et ses compagnons* 273⁷⁶ ; *Vincent* 274⁷⁷, 275⁷⁹ ; *Perpétue et Félicité* 280⁸⁰, 281⁸⁷, 282⁸⁸. — Deuxième partie : *Pierre et Paul* 277¹⁸, 295¹⁹, 381²⁰, 298²¹ ; *Machabées* 301³⁷ ; *Étienne* (au 1^{er} août) 318³⁸ ; *Laurent* 302⁴³, 305⁴⁴, 304⁴⁵ ; *Massa Candida* 306⁵⁰ ; *Cyprien* 310⁵⁵, 309⁵⁸, 311⁵⁷, 313⁵⁸, 312⁵⁹ ; *plusieurs martyrs* 64⁷⁶ (abrégé, cf. *Rev. bénéd.*, t. LI, 1939, p. 4-14), 332⁷⁷ (probablement lacuneux, v. remarque des Mauristes), 285⁷⁹ (écourté, nn. 1-3, 7 seulement), 335⁸⁰, 330⁸¹, 65⁸², 329⁸³ ; *un seul martyr* 327⁸⁸, 334⁸⁹, 383⁹⁰ ; *Martyres viginti* (Hippone) 325¹⁰², 326¹⁰⁴.

Il résulte de notre examen que la tradition est généralement de bonne qualité, grâce surtout aux collections antiques de *diversis* et aux homiliaires d'ascendance africaine comme la collection Campanienne, la collection de Wolfenbüttel et la source italienne des *Catholici Patres*. Il n'y a guère de réserves à faire que pour les sermons connus uniquement par les homiliaires mixtes et pour ceux de *communi*. Quant aux principaux centres de diffusion, il faut les situer en Italie. C'est en passant par la péninsule que la plupart de nos sermons ont pénétré en Allemagne et assez tardivement en France.



Nous dressons maintenant, en suivant le calendrier, une liste des martyrs dont les noms figurent dans l'œuvre de S. Augustin.

JANVIER

11. *Salvius* (Calendrier de Carthage), martyr inconnu. ¹ — Possidius mentionne deux sermons (VI. 42 et X⁶. 186), qui sont perdus.

21. *Fructuosus*, évêque, *Augurius* et *Eulogius*, diacres, martyrs

¹ Des *Catholici Patres*, les sermons sont passés dans la Collection tripartite du XIII^e siècle et le *Collectorium* de Robert de Bardi (XIV^e s.). C'est par les soins du louvaniste J. Vlimmerius que la plupart furent imprimés dès 1564 (*D. Aurelii Augustini... Sermonum pars una...*).

espagnols († 259). — Sermon 273, qui se réfère aux Actes (BHL. 3196).

Agnes (Cal. Carth.), martyre romaine, au plus tard sous Dèce (249-251). — Les Mauristes conjecturent (note au sermon 277, n. 15) que le sermon 53 aurait été prononcé le jour de sa fête. Cf. aussi serm. 273, n. 6.

22. *Vincentius* (Cal. Carth.), diacre de Saragosse, martyrisé à Valence, probablement en 304. — POSSIDIUS X^e. 137 ; sermons 274-277, CAILLAU I, 47, avec allusions aux Actes (BHL. 8627-8633).

25. *Agileus* ou *Ageleus* (Cal. Carth.), martyr inconnu. — Sermon signalé par Possidius (X^e. 139), mais perdu.

FÉVRIER

2. *Martyres Carlerienses* (Cal. Carth.). On ignore tout de ce groupe. — La notice de Possidius (X^e. 141) convient parfaitement au sermon 70.

MARS

7. *Perpetua* et *Felicitas*, martyrisées à Carthage en 202 ou 203. — POSSIDIUS X^e. 185 ; sermons 280-282, avec allusions aux Actes (BHL. 6633).

MAI

6. *Marianus* et *Iacobus* (Cal. Carth.), respectivement lecteur et diacre, suppliciés à Lambèse en 259. — Sermon 284, avec allusions aux Actes (BHL. 131). La conclusion du sermon 258, publiée par Dom A. Wilmart (éd. G. MORIN, p. 719), annonce pour le lendemain la fête de ces martyrs.

22. *Castus* et *Aemilius* (Cal. Carth.) subirent le martyre à Carthage sous Septime-Sévère (203). S. Cyprien rapporte (*De lapsis*, 13) qu'ils avaient d'abord reculé devant le supplice. — POSSIDIUS X^e. 105 ; sermon 285, avec allusion à la défection passagère.

JUIN

19. *Gervasius* et *Probasius* (Cal. Carth.), les martyrs célèbres, dont S. Ambroise découvrit miraculeusement les restes au temps

que S. Augustin résidait à Milan. Non loin d'Hippone, à la *Victoriana Villa*, se trouvait une chapelle dédiée aux deux martyrs (*De civ. Dei*, XXII, 8, n. 7). — Sermon 286.

27. *Guddenis*. La plupart des martyrologes revêtent de formes masculines ce nom de femme. Se référant à la collection Sessorienne, les Mauristes ont préconisé *sanctus Guddens*, alors que le manuscrit porte *S. Guddenis*, et non pas *Guddentis*. En réalité, il s'agit d'une femme qui s'appelait *Guddenis*. Nous en avons pour garants, non seulement la collection Campanienne (CASIN. 17)¹, mais encore une notice de l'ancien martyrologe lyonnais, reprise par Adon, qui résume en quelques lignes très précises les Actes aujourd'hui perdus². Le martyre eut lieu à Carthage en 203. — Sermon 294.

29. *Petrus et Paulus* (Cal. Carth.). — POSSIDIUS X^e. 158. 182; sermons 295-299, 381, *Bibl. Casin.* I, 133, MAI 19, MORIN Guelf. 23, 24.

JUILLET

15. *Catulinus* (Cal. Carth.), diacre de Carthage (mart. hiéron.). Son corps reposait dans la *basilica Fausti*. — POSSIDIUS X^e. 124: sermon perdu.

17. *Martyres Scillitani* (Cal. Carth.), originaires de Scillium et exécutés à Carthage le 17 juillet 180. — POSSIDIUS X^e. 125; sermons 37, DENIS 16, MORIN Guelf. 30, LAMBOT *Rev. bénéd.*, t. L (1938), p. 20, avec allusions aux Actes (*BHL.* 7532).

22. *Martyres Maxulitani* ou *Massilitani* (Cal. Carth.). Martyrs de Maxula Prates, aujourd'hui Radès en Tunisie. On ne sait rien à leur sujet. — Sermon 283.

30. *Martyres Tuburbitanae* (Cal. Carth.), *Maxima*, *Donatilla* et *Secunda*, qui subirent le supplice en 304 à Thuburbo (*BHL.* 5809); deux villes africaines portaient ce nom (Th. Maius et Th. Minus): on ignore dans laquelle eut lieu le martyre. — Sermon 345 (FRANGIPANE 3).

¹ Cf. A. WILMART, *Remarques...*, p. 219, note 5, et p. 229, note 1.

² Cf. *Comm. marty. hieron.* (*Act. SS.*, Nov. t. II, 2, Bruxelles, 1931), p. 338-339.

AOÛT

1. *Macchabaei* (Cal. Carth.). — Sermons 300, 301, DENIS 17.

6. *Xystus* (Cal. Carth.). C'est le pape Sixte II. qui fut décapité en 258 en même temps que quatre diacres. S. Augustin rappelle sa fête dans le *Tract.* 27 in *Ioh.*, n. 12. — L'homiliaire d'Agimond lui assigne le sermon 334, conformément, semble-t-il, à une source ancienne.

10. *Laurentius* (Cal. Carth.), diacre de Sixte II. — Sermons 302 + MORIN Guelf. 25, 303-305, DENIS 13.

18. *Martyres Massae Candidae* (Cal. Carth.). Ces martyrs, très nombreux, de tout âge et de toute condition, furent massacrés non loin d'Utique, en un lieu appelé *Massa Candida*, d'où le nom qui leur est resté. On ne sait rien de plus. Une basilique à Utique leur était dédiée : S. Augustin y prononça l'*Enarr. in psalm.* 144. — POSSIDIUS X^e. 130 ; sermons 306, 330, MORIN 14. Cf. sermon 311, n. 10 ; *In psalm.* 49, n. 9 ; *In psalm.* 147, n. 17.

21. *Quadratus* (Cal. Carth.). Quadratus était évêque d'Utique. Il subit le martyre peu après ses ouailles de la « *Massa Candida* », post *quatrimum*, dit S. Augustin (MORIN 15, n. 1), c'est-à-dire le 21 août, comme le précisent d'autres documents (coll. Campanienne et martyrologe hiéronymien ; le Calendrier de Carthage est partiellement illisible : toutefois, Quadratus y précède immédiatement Timothée, dont la fête tombe le 22 août). — POSSIDIUS X^e. 131 ; sermons DENIS 18, MORIN 15, LAMBOT *Rev. bénéd.*, t. L (1938), p. 16.

26. *Victor*. Le sermon signalé par Possidius (X^e. 194) ne s'est pas conservé. Le Calendrier de Carthage marque au 9 février un Victor en compagnie des saints Felix et Ianuarius. On possède d'autre part les Actes d'un autre Victor, martyrisé à Césarée de Maurétanie, un 26 août, on ne sait en quelle année (*BHL.* 8565 : cf. *Anal. Boll.*, t. XXIV, 1905, p. 257-264). C'est vraisemblablement à ce dernier que se rapporte la notice de Possidius.

SEPTEMBRE

14. *Cyprianus* (Cal. Carth.), évêque de Carthage, exécuté en 258. — POSSIDIUS X^e. 184 ; sermons 309-313, DENIS 11 (vigile), 14, 15, 22, MORIN Guelf. 26-28, avec allusions aux Actes (*BHL.* 2037-2040).

OCTOBRE

17. *Martyres Volitani* ou *Bolitani* (Cal. Carth.). La ville de Vol (ou Bol) se trouvait à proximité de Carthage. On ignore en quelle année et dans quelles circonstances moururent les martyrs susdits. — Sermon 156.

NOVEMBRE

1. S. Augustin rappelle le souvenir des *Octo Martyres* d'Hippone dans le sermon MORIN 2. Sur son ordre, Leporius, prêtre d'Hippone, édifia une basilique en leur honneur (sermon 356, n. 10). Le P. H. Delehaye conjecture (*Les origines du culte des martyrs*, p. 451) que le groupe est visé par le Calendrier de Carthage au 1^{er} novembre (*Sancti Octavi*).

6. *Felix*, à Tuniza, non loin d'Hippone (martyr. hiéron.). C'est lui, probablement, que nomme S. Augustin dans l'*Enarr. in psalm.* 127, n. 6, sermon qui fut prononcé le jour de la fête.

15. *Martyres viginti*. Ces martyrs appartiennent à l'Église d'Hippone. Nous ne connaissons guère à leur sujet que ce que S. Augustin nous apprend, peu de chose en somme, dans le sermon 325 (n. 1), prononcé le jour de leur fête. L'évêque *Fidentius* faisait partie du groupe, ainsi que des enfants et deux femmes, nommées *Valeriana* et *Victoria* ; peut-être faut-il leur adjoindre un certain *Rusticus*, si l'on admet le texte de la collection de Wolfenbüttel : « Sed dic adhuc : *Impar sum Petro, impar sum Paulo. Numquid et alicui Rustico martyri? Coronatur rusticitas, et excusatur vanitas?* » (Le recueil des *Cath. Patres* donne : « ... *impar sum Paulo. Impar es veritati? Coronatur rusticitas, non excusatur vanitas* » ; les Mauristes proposaient de lire : « *Impar es rusticitati.* ») Si, comme il semble bien, le sermon 326 fut prononcé en l'honneur des « Vingt Martyrs », on pourrait en inférer, à la suite de P. Monceaux (*Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 353) qu'ils périrent en 304. Le groupe est mentionné aussi dans le sermon MORIN 2. Il y avait à Hippone une basilique portant leur nom (*De civ. Dei*, XXII, 8, n. 9), où S. Augustin prononça les sermons 148, 257 et 325. Aucune mention dans le Calendrier de Carthage ; la date du 15 novembre est celle où le martyrologe hiéronymien place les martyrs d'Hippone *Fidenti(an)us* et *Valeriana*.

DÉCEMBRE

5. *Crispina* (Cal. Carth.). Matrone native de Thagora en Numidie et suppliciée à Théveste, le 5 décembre 304 (BHL. 1989 a et b, et P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Nuove note agiografiche*, dans *Studi e Testi*, n. 9, Rome, 1902, p. 32-35). S. Augustin la cite dans le *De sancta virginitate*, 44, n. 45, et dans les sermons 286, n. 2, 354, n. 5, et MORIN 2. Son culte paraît avoir été très populaire en Afrique. — Les *Enarr. in psalm.* 120 et 137 (resp. nn. 15 et 3) furent prononcées le jour de sa fête.

10. *Eulalia* (Cal. Carth.), martyrisée en 304 à Emerita (Merida, Espagne). — Sermon MORIN 2.

26. *Stephanus* (Cal. Carth.), premier martyr. — Sermons 314-316. Les Mauristes mettent le sermon 317 en relation avec l'arrivée à Hippone des reliques de S. Étienne. Pour abriter celles-ci, une chapelle (*memoria*) fut construite tout à proximité de la basilique principale (*basilica Maior* ou *ecclesia Pacis*). La dédicace eut lieu en 425, au cours de l'été, en juin-juillet ; le sermon 318 fut prononcé en cette circonstance, et le sermon 319 un jour anniversaire (cf. *Rev. bénéd.*, t. LVII, 1947, p. 105-106). Quant aux sermons 320-324, Pâques 426 et jours suivants, ils eurent pour occasion des miracles opérés à Hippone par l'intercession du saint martyr.

S. Augustin nomme dans le *De virginitate*, n. 45, une sainte *Thecla* qui, d'après le contexte, fut vierge et martyre. Il s'agit sans doute d'une sainte africaine, mais nous ne savons rien à son sujet. C'est par méprise que les Mauristes ont proposé une sainte Thècle martyrisée sous Néron. — Un martyr *Nemesianus* est désigné comme *puer* dans le sermon 286, n. 2. Faut-il l'identifier avec le S. *Nemesianus* marqué au Calendrier de Carthage, entre le 17 et le 25 décembre, à une date à demi effacée ? — Sermon 273, n. 7, S. Augustin parle de la *memoria* qui consacrait à Hippone le souvenir du martyr *Theogenes*. Il n'est pas établi que ce saint soit l'évêque d'Hippone de même nom, qui participa au concile de Carthage de 256¹. — Rien n'autorise à tenir pour martyr *Leontius*, évêque d'Hippone mort sous Dioclétien et dont la fête se célébrait le 4 mai² ; ni *Cyrus*, évêque de Carthage, à l'anniversaire duquel

¹ Cf. *Comm. martyr. hieron.*, p. 63-64.

² H. DELEHAYE, *Sanctus* (Bruxelles, 1927), p. 118.

S. Augustin prononça un sermon aujourd'hui perdu¹. — A Carthage, et sans doute aussi à Hippone, la Décollation de S. Jean-Baptiste était commémorée, non le 29 août, mais le 27 décembre, en même temps que le martyre de S. Jacques (Cal. Carth. : *vi kal. ian. sancti Iohannis Baptistae et Iacobi apostoli quem Herodes occidit*). Ce n'est pas à cette fête que se rapportent les sermons 307 et 308, mais simplement à la lecture du récit évangélique. Par égard pour la tradition liturgique, les Mauristes les ont placés, sous le titre *In Decollatione beati Iohannis Baptistae*, à la suite des sermons consacrés aux saints du mois d'août.

Le sermon FRANGIPANE 7 (Collection Campanienne, ms. CASSIN 17) concerne un groupe de martyrs, dont le premier de la liste s'appelait *Primus*, et les deux derniers étaient des femmes, *Victoria* et *Perpetua*². Au sentiment de Frangipane, partagé un moment par Dom Morin avec quelques réserves³, ce seraient les martyrs d'Abitina. Quelques données fournies par le sermon concordent en effet avec les Actes remaniés que nous connaissons (*BHL*. 7492), mais il y a aussi de graves divergences⁴ qui ne peuvent s'expliquer par le fait que S. Augustin lisait des Actes différents des nôtres (cf. *Brev. Collat.* III, 17, 32). Finalement, Dom Morin lui-même a renoncé à l'attribution⁵. Diverses notices du martyrologe hiéronymien, auxquelles le P. Cavallera⁶ et Dom Morin⁷ ont eu recours, n'ont donné aucun résultat⁸. Il ne reste qu'à reconnaître l'impossibilité d'identifier les martyrs en question.

S. Augustin produit, sermon 326 *in natali martyrum*, les Actes d'un groupe de martyrs qui ne sont nommés ni dans le titre ni dans

¹ POSSID., *Indic.* X^o 32. Cf. *Comm. marty. rom.* (*Act. SS.*, Propyl. Dec., Bruxelles, 1940), p. 287.

² Il faut tenir compte des corrections apportées par F. Cavallera, *Notes chronologiques et hagiographiques sur quelques sermons de saint Augustin*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. XXXI (1930), p. 27-29, avec lequel Dom G. Morin a marqué son accord dans la *Revue bénéd.*, t. XLIII (1931), p. 9-10.

³ *Sermones post Maurinos reperti*, p. 219.

⁴ Rencontres et écarts sont notés par Dom Morin dans sa nouvelle édition.

⁵ *Un groupe inconnu de martyrs africains*, dans *Rev. bénéd.*, t. XLIII (1931), p. 10-11.

⁶ *Notes chronologiques* (4 nov.).

⁷ *Sermones post Maur.*, p. 219 (27 janvier); cf. *Rev. bénéd.*, t. c., pp. 11-13 (27 janv.) et 13-14 (2 février).

⁸ Les observations du *Comm. marty. hieron.* enlèvent tout appui aux hypothèses proposées.

le corps du sermon. D'autre part, les extraits ne sont tirés d'aucune des Passions connues. Les Mauristes ont proposé les *Martyres viginti* que l'Église d'Hippone honorait spécialement (15 nov. : cf. *supra*). Ils donnent pour raison que certains manuscrits associent assez étroitement les sermons 326 et 325 : or, ce dernier, indubitablement, a trait aux *Martyres viginti*. Leur opinion nous paraît fondée ; cependant, comme ils n'ont pas tiré parfaitement au clair cette tradition manuscrite dont ils se réclament, il convient de reprendre le sujet.

Le sermon 325 a pour principal témoin l'homiliaire *Catholici Patres* ; seul celui-ci en a conservé le titre et le texte complet¹. Le sermon 326 se lit dans les *Cath. Patres* et dans deux manuscrits italiens². Nous sommes en droit d'affirmer que l'un et l'autre sermons sont italiens. Cependant l'homiliaire *Cath. Patres* est le seul qui les contienne tous les deux. Or, ils s'y présentent en dernier lieu, après le Commun des martyrs, après même des sermons *De celebritate defunctorum* et *De ordinatione episcopi*, qui auraient dû, normalement, clore l'homiliaire.

Pourquoi les sermons 325-326 forment-ils ainsi une sorte d'appendice ? On s'explique aisément que le compilateur ait mis à part le sermon 325, car le calendrier qui sert de cadre à son homiliaire ne comportait pas la fête, exclusivement africaine, des *Martyres viginti*. Sans hésiter, on ferait valoir la même raison pour le sermon 326, s'il portait, lui aussi, un titre mentionnant les martyrs susdits, ou du moins s'il faisait suite immédiatement au sermon 325. Mais aucune de ces conditions n'est remplie. Entre les deux sermons s'en trouve un troisième, intitulé *In natale sanctae Victoriae*, de sorte qu'on est tenu de se demander si le sermon 326 se rapporte bien à la même fête que le 325^e, ou s'il ne concerne pas plutôt un groupe de martyrs différent des *Viginti*.

Pour sortir de difficulté, examinons d'abord le sermon intermédiaire. Ce n'est pas une pièce authentique, mais un pur centon, extrait des sermons 380 et 381 (saintes Perpétue et Félicité). Il n'est pas particulier aux *Catholici Patres* ; on le rencontre aussi, affecté

¹ Dans la collection de Wolfenbüttel, au contraire, le sermon est devenu *de communi* avec toutes sortes d'altérations. Nous n'avons pas d'autres témoignages.

² Cassin 12 (S. Laurent) et Florence, *Laur.* XVII, 37 (commun de plusieurs martyrs).

au *Natale sanctae Victoriae*, dans l'homiliaire d'Agimond et le ms. CASSIN 12. Il est certain que ces deux recueils pourvoient à la fête de S^{te} Victoire, martyre romaine dont le culte était assez répandu en Italie¹. Il en va autrement dans les *Catholici Patres*. En France, cette S^{te} Victoire était inconnue. Le compilateur aura pensé qu'il s'agissait de la martyre africaine appartenant au groupe des *Viginti* ; par conséquent, il annexa le pseudo-sermon *In natale S. Victoriae* au sermon 325 *In natali XX martyrum*, où la sainte est nommée avec d'autres martyrs du groupe. C'est donc seulement en apparence que le sermon 326, reculé d'un rang, a perdu sa relation immédiate avec le sermon 325. Nous pouvons en juger comme s'il y faisait suite sans intermédiaire : il doit concerner, lui aussi, les Vingt martyrs d'Hippone.

Maredsous.

Cyrille LAMBOT, O. S. B.

¹ Cf. *Comm. martyr. hieron.*, p. 653-654 ; *Comm. martyr. rom.*, p. 597.

SERMONS LATINS EN L'HONNEUR DE S. VINCENT ANTÉRIEURS AU X^e SIÈCLE ¹

A la fin du iv^e et au début du v^e siècle, la gloire de S. Vincent de Saragosse a été transmise à la postérité par trois documents ou groupes de documents : la Passion², l'hymne de Prudence³ et les sermons de S. Augustin.

De la Passion, on ne possède plus, semble-t-il, la version primitive⁴, si bien que, dans l'état actuel de nos connaissances, c'est l'hymne de Prudence composé vers 400, qui serait le plus vénérable témoin du martyre du jeune diacre. Les panégyriques de S. Augustin sont presque contemporains. Dans les pages qui suivent, nous voudrions donner un inventaire de la littérature homilétique consacrée à S. Vincent avant le x^e siècle et montrer dans quelle mesure elle se rattache à la prédication du grand docteur. Nous pourrions ainsi élucider quelques questions qui touchent à la diffusion de ces sermons.

I. — SERMONS DE S. AUGUSTIN.

Possidius, dans son *Indiculus*, signale à deux reprises des écrits de S. Augustin en l'honneur de S. Vincent : X⁶, n^o 137, *De natale sancti Vincentii* ; n^o 187, *De natale sancti Vincentii tractatus duo*⁵.

¹ Dans l'élaboration de cet article, nous avons largement bénéficié de la science de Dom Cyrille Lambot, O. S. B., dont l'article précédent démontre, une fois de plus, la haute compétence en matière d'homilétique augustinienne. Nous lui exprimons ici notre sincère gratitude.

² BHL. 8627-8636.

³ BHL. 8637.

⁴ Le problème a été étudié par L. de Laeger dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XIII (1927), p. 307-328, et par P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 8, p. 117-125 (= *Studi e Testi*, t. 65, 1935).

⁵ Éd. A. WILMART, dans *Miscellanea agostiniana*, t. II (Rome, 1931), pp. 203, 207.

*tia, incipit esse incredibilis; si agnoscatur divina potentia, desinit esse mirabilis*¹.

Mais au travers de l'histoire de S. Vincent, il cherche avant tout à dégager la véritable nature du martyr chrétien et à rappeler la doctrine de l'Eglise sur ce point. Manifestement, il est préoccupé de montrer, contre les Pélagiens, que le martyr reçoit du Christ la force de résister. Toute une série de réflexions insiste sur cet aspect, à ses yeux fondamental : *in adiutorio Domini cuncta superantem*; ou *quae vires pulveris, nisi illo adiuvente qui nos fecit ex pulvere*²? En outre, ce n'est ni le mépris du corps, ni l'endurance dans les supplices qui font le martyr, mais bien la cause pour laquelle il souffre³. Enfin, tout témoin qui meurt pour le Christ remporte un triomphe; aussi Vincent a-t-il triomphé de tout. Le nom même du martyr devait suggérer cette idée, qui a été exploitée abondamment et par S. Augustin⁴ et dans les pièces liturgiques⁵.

Les sermons 274, 275, 276 ne sont guère que de brèves exhortations, qui servaient de péroraison à la lecture de la Passion; le sermon 277 se présente tout différemment. Après quelques paragraphes relatifs à S. Vincent, l'orateur prend occasion du transfert miraculeux du corps de S. Vincent pour s'engager dans de longues

¹ Col. 1256.

² Col. 1254.

³ *Causa discernit martyrem a patientia, imo a duritia sceleratorum* (col. 1253); *quoniam martyres discernit causa, non poena* (col. 1254). Des expressions identiques reviennent ailleurs dans les œuvres de S. Augustin; cf. M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (Paris, s.a.), p. 504, note 247. On a déjà écrit souvent sur la conception du martyr dans S. Augustin; voir, par exemple, H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingue, 1936), où les sermons sur S. Vincent sont cités (pp. 102, 104, 163, 171); toutefois la monographie qui exploiterait en détail les œuvres du saint Docteur n'a pas encore été réalisée. Les articles de J. Vives, *Sant Agusti i els mártirs* (dans *El bon Pastor*, t. IV, 1930, pp. 108-123, 298-308, 403-412), bien que destinés au grand public, reflètent une étude directe des textes.

⁴ Qu'il suffise de rappeler le début du sermon 274 : *Magnum spectaculum spectavimus oculis fidei, martyrem sanctum Vincentium ubique vincentem. Vicit in verbis, vicit in poenis, vicit in confessione, vicit in tribulatione; vicit exustus ignibus, vicit submersus fluctibus; postremo vicit tortus, vicit mortuus* (P. L., t. c., col. 1252), ou encore cette phrase du sermon 4 : *Vincentius nomen victoriarum est* (ibid., col. 51).

⁵ Voir, par exemple, les 23 oraisons de l'office de S. Vincent dans le *Libellus Oratiorum* de Vérone. Cf. *Anal. Boll.*, t. LXVI (1948), p. 302.

considérations sur la vision corporelle de Dieu, sujet qu'il a traité également en d'autres circonstances : *Nata nobis occasio est de corpore spiritali aliquid disputandi ex passione martyris, a quo sic vidimus et mirati sumus corpus inter tormenta contemni*¹.

Un cinquième sermon a été prononcé *in festo Vincentii* ; c'est le numéro 4 de l'édition des Mauristes². Il porte le sous-titre : *De Esau et Iacob*, mais on y trouve au début et à la fin quelques réflexions sur le martyr de S. Vincent. Il est du reste la continuation du sermon n° 5, qui commentait l'histoire d'Ésaü et Jacob³. Par ailleurs, le thème du martyr n'en est pas absent. On y entend de nombreux échos de la querelle avec les Donatistes ; à leurs prétendus martyrs, S. Augustin oppose la glorieuse lignée des héros de l'Église : *Hac fiducia repleti omnes martyres, tenentes rectam fidem, non morientes nec patientes pro falsa fide, pro phantasmate, pro spe inani, pro re incerta, sed pro veritatis pollicitatione, certum habentes eum qui promisit potentem esse qui exhibeat, omnia praesentia contempserunt, in futura exarserunt, quae cum fuerint illis praesentia, non erunt praeterita*⁴.

Enfin, une sixième homélie semble pouvoir être définitivement attribuée à S. Augustin. Elle avait été publiée par A.-B. Caillau († 1850)⁵ d'après le manuscrit XII du Mont-Cassin. Dom G. Morin l'a admise parmi les pièces qui lui paraissent authentiques : « Sive sententias, sive dicendi genus adtendas, maximam similitudinem habet cum aliis s. Doctoris de martyre Vincentio sermonibus ; nec quicquam omnino perspicio ex quo in dubium iure revocari possit⁶. » On y rencontre de nombreux passages étroitement apparentés aux sermons 274, 275, 276. En voici le relevé :

¹ P. L., t. c., col. 1261. Cf. F. CAVALLERA, *La vision corporelle de Dieu d'après saint Augustin*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. VII (1915), p. 460-471.

² P. L., t. c., col. 33-52.

³ *Hesternae lectionis debitores nos esse meminimus ; sed sicut nos debemus sermonem, ita et vos debetis audientiam*. Sur la date de ce sermon, voir A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, dans *Miscellanea agostiniana*, t. II (Rome, 1931), p. 446-447.

⁴ P. L., t. c., col. 34.

⁵ *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Operum supplementum I* (Paris, 1836), p. 67. Elle débute par les mots : *Vincentii martyris sancti fortissimam et gloriosissimam passionem celebrare Christus sollemniter iubet...*

⁶ *Miscellanea agostiniana*, t. I (Rome, 1930), p. 243. Dans son édition, Dom G. Morin s'est contenté de collationner le manuscrit du Mont-Cassin. Dom G. Lambot me fait remarquer que ce sermon se rencontre dans de nombreux manuscrits, surtout en France.

Le même sermon 276 se rencontre dans un autre recueil d'homélies : le codex 340 de Karlsruhe¹, connu sous le nom de *collectio Durlacensis*²; il est accompagné de la rubrique : *De sancto Vincentio martyre sermo sancti Faustini*. S'appuyant sur cette indication, A. Engelbrecht, en 1891³, n'hésita pas à insérer cette pièce ainsi que tout le recueil dans l'héritage de Fauste de Riez. L'avis de ce critique ne fut pas rejeté par Dom Morin, qui écrivait, l'année suivante, à propos de l'homélie 276 : « Telle que nous l'avons ici, on l'a crue longtemps de saint Augustin, et elle figure comme authentique même dans l'édition bénédictine, serm. 276. Il paraît que M. Hauler, le futur éditeur des sermons d'Augustin, est disposé à s'écarter en ce point de ses devanciers. Je n'y vois rien à redire pour le moment⁴. » En 1898, W. Bergmann⁵ reprenait en détail l'examen de ce problème et voyait dans cette pièce un remaniement du sermon du pseudo-Fulgence. Dom Morin, qui par ailleurs maintenait le n° 276 au nombre des sermons authentiques de S. Augustin, se ralliait récemment encore à la thèse de W. Bergmann⁶. Il n'y a là, sans doute, qu'une erreur, et on peut conclure sans crainte que le sermon 276 est de S. Augustin et que l'attribution tant à S. Fulgence qu'à Fauste de Riez doit être abandonnée.

¹ *Die Handschriften der Grossherzoglich-Badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe*, t. IV (Karlsruhe, 1896), p. 36-37.

² Au sujet des manuscrits provenant du château de Durlach et réunis plus tard à Karlsruhe, cf. t. c., pp. vii et suivantes.

³ *Fausti Reiensis praeter sermones pseudo-Eusebianos opera* (Vienne, 1891), p. 273-276 (= *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXI).

⁴ *Revue bénédictine*, t. IX (1892), p. 55. Au sujet de la *Collectio Durlacensis*, voir G. MORIN, *Sancti Caesaris episcopi Arelatensis opera omnia*, t. I (Maredsous, 1937), p. LXX-LXXII. D'après Dom Morin, ce recueil contiendrait des œuvres de Fauste, mais la compilation serait due à Césaire d'Arles.

⁵ *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts*. Teil I : *Der handschriftlich bergeugte Nachlass des Faustus von Reji* (Leipzig, 1898), p. 313-318 (= *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, t. I).

⁶ « Ostendit W. Bergmann, p. 313-318, ex Pseudo-Fulgentii serm. 9 hanc contionem elaboratam esse, et quidem, ut ego existimo, a nemine nisi a compositore homiliarum, i. e. a Caesario, qui tamen nihil de se praeter clausulam solitam inseruit » (*S. Caesaris opera omnia*, t. c., p. 923).

III. — DEUX SERMONS ATTRIBUÉS A S. AUGUSTIN.

Viennent ensuite deux sermons qui n'ont pas joui d'une grande diffusion. Le premier commence par ces mots : *Magnum spectaculum, fratres mei. Certabant duo, saeviens et patiens*. Il a été publié par A.-B. Caillau d'après le manuscrit XII du Mont-Cassin¹. La source principale de cette pièce est la Passio *BHL.* 8627-8633, ainsi que le montre la liste des passages parallèles que nous plaçons sous les yeux du lecteur :

PASSION².

§ V. Videbis me Dei virtute plus posse dum torqueor, quam possis ipse qui torques.

§ VI. Non timeo supplicia, quaecumque iratus impegeris. Hoc magis formidinis est quod fingis te velle misereri. Percurrant denique omnes poenae... fidem et fortitudinem ab animo experiri christiano.

§ VI. Torquetur, flagellatur, exurit, et distentus membris crescit ad poenam.

§ X. Si non potui superare viventem, puniam vel defunctum.

§ XI. Puto quia nec mortuum vincam.

§ IX. Nolo enim gloriosorem facere.

§ XI. Demergatur in pelagus, ne erubescamus quotidie sub oculis omnium.

Victoriam eius vel maria celabunt.

SERMON³.

Videbit me plus posse dum torqueor quam ipse dum torquet.

Non timeo, inquit, supplicia, quaecumque iratus impegeris; hoc magis mihi fortitudinis⁴ est quod te fingis velle misereri. Insurge, diable, percurrant omnes poenae fidem et fortitudinem ex anima christiana.

Torquetur, tunditur, flagellatur, exurit, extentis membris crescit ad poenam.

Qui nec cadaver superare potuisti defunctum.

Sicut ipse dixisti, dum acrius persequeris, gloriosorem facis.

Mergatur, inquit, pelago..., ne erubescamus.

Victoriam eius, inquit, vel maria celabunt.

¹ Op. c., p. 68, serm. 48. Ce manuscrit du x^e siècle a été décrit dans *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum... series*, t. I (Mont-Cassin, 1873), p. 177, et à nouveau dans *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus*, t. I (Mont-Cassin, 1915), p. 17-22. Cf. A. WILMART, *Remarques sur plusieurs collections des sermons de S. Augustin*, dans *Casinensia*, t. I (1929), p. 236-24.

² *BHL.* 8627-8636. Nous suivons l'édition de Th. Ruinart de 1713.

³ Éd. CAILLAU, I, serm. 48, p. 68.

⁴ Le manuscrit 1765 de Paris (voir note suivante) a une meilleure leçon : *hoc magis formidini est quod fingis* (fol. 215).

§ XI. Facis et in alio elemento
martyrem nostrum esse gloriosum.

Fac martyrem nostrum et in
alio elemento esse gloriosum.

§ X. Sed illos Daciani fortissimos
remiges, Dei manu gubernante,
beati martyris corpus praevenerat.

Dei gubernante manu, tuos
remiges ad portum praeveniunt.

Cette étroite dépendance à l'égard de la Passion prouve, sans autre examen, que ce texte n'est pas de S. Augustin, car il n'était pas dans les habitudes du célèbre écrivain de s'astreindre à ce travail de mosaïque. Par ailleurs, le prédicateur a sans doute emprunté à Augustin le thème du Christ combattant dans le martyr : *nec sanctus Vincentius metuebat, quia Christum pro se pugnantem videbat... leoni de tribu Iuda haerebat, fortitudinem sibi virium ministranti.*

Quant à fixer avec précision la date de composition, ce n'est pas aisé. Comme le sermon fait partie de cet homiliaire cassinien qui semble avoir conservé des sermons africains anciens, il n'est pas téméraire de le faire remonter au VI^e siècle. Il se rencontre aussi dans le manuscrit 1765 de la Bibliothèque nationale de Paris. Certes, ce codex est assez tardif (XIII^e siècle)¹, mais il contient le petit dossier relatif à S. Vincent à peu près tel qu'il se trouve dans le manuscrit XII du Mont-Cassin².

Le second sermon commence par les mots *Virtus gloriosissimae passionis et sermo suavissimae relacionis solo fateor potest compensari silentio*³. Tâchons d'en découvrir la source. Ainsi que tous les textes examinés jusqu'ici, il a été prononcé après la lecture de la Passion. Non seulement l'auteur le souligne dans l'incipit, mais il ajoute : *Quid enim dicam post tanta? Qualia dicam post talia?* En termes d'une belle venue, il rappelle, comme S. Augustin, que le martyr était soutenu par le Christ : *Tu in Vincentio Christum vincere non potuisti. Ille quem in te vinceres intellexit, tu qui in isto vinceres non sapuisti*⁴.

¹ *Catal. Lat. Paris.*, t. I, p. 68-69.

² Nous croyons utile de souligner le parallélisme de ces deux recueils, qui présentent dans un ordre légèrement modifié un contenu à peu près identique.

³ Il a d'abord été publié par Caillau (op. c., II, p. 122, serm. 64), puis par les moines du Mont-Cassin, qui le croyaient inédit, dans le *Florilegium Casinense*, t. I, p. 177.

⁴ S. Augustin avait écrit : *Miles Christi intelligat pugnam, et sciat quem (diabolum) vincat* (Serm. 4; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 51).

Du sermon 276 de S. Augustin, l'auteur semble avoir emprunté l'idée de la double tactique de Dacien :

SERMON 276.

Duplicem mundus aciem producit contra milites Christi... Blanditur enim ut decipiat ; terret ut frangat.

SERMON *Virtus gloriosissimae...*

Non enim inimicus tantum sevit, et non etiam blanditus est ?

In uno quippe Daciano conspeximus et tempus persecutionis et tempus quietis. Nam et teruit et promisit.

Le passage de la Passion et du sermon *Magnum spectaculum : torquetur, tunditur, flagellatur, exuritur* est modifié de la manière suivante : *Torquetur ut exerceatur ; tunditur ut solidetur ; flagellatur ut erudiatur ; exuritur ut purgetur*¹.

Dans la Passion, Dacien s'écrie : *Puto quia iam nec mortuum vincam ;* ici : *Vincere nec mortuum possum.* Mais un passage surtout mérite d'être relevé, celui où il est fait allusion à la conversion de Dacien. Après avoir montré la différence du sort de Vincent et de Dacien après la mort, l'auteur continue : *Post mortem a tali sede, tu ubi ? Nescio. Si enim talis mansisti, periisti ; si autem talis non mansisti, forsitan permansisti. Sunt enim qui eum referunt credidisse. Hoc de eo dicitur, hoc refertur, hoc confirmatur, quod et ipse crediderit. Nec miremur si « ubi abundavit peccatum, superabundavit gratia ».* Ille ergo ubi ? Aut verum est quod dicitur, et non novimus ; aut si utcumque incertum est, non scimus.

Il suffit de parcourir et le dossier hagiographique de S. Vincent et les Passions de la péninsule ibérique pour se rendre compte combien Dacien a été dépeint sous les couleurs les plus sombres ; nous ne nous rappelons pas avoir lu nulle part, sauf ici, qu'il se serait converti². Ce trait, qui doit être assez tardif, inclinerait à placer

¹ J. de Voragine cite, à la fin de sa notice sur S. Vincent (*Legenda aurea*, éd. Th. GRAESSE, c. XXV, p. 120), quelques extraits de S. Augustin, empruntés aux sermons. Parmi ces extraits figure ce dernier passage. Quant au texte précédent : *torquetur, tunditur, flagellatur et exuritur*, il a été inséré dans la préface de la messe de S. Vincent dans le missel Ambrosien (cf. A. WILMART, *Saint Ambroise et la légende dorée*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. L, 1936, p. 178). Cette préface a été en partie reprise dans le *Liber notitiarum sanctorum Mediolani* (éd. M. MAGISTRETTI et U. MONNERET DE VILLARD, Milan, 1917, col. 391-392).

² Nous avons commencé à réunir les textes hagiographiques qui mentionnent Dacien. On sait que dans de nombreuses Passions il est le type du persécuteur. Le nom de Dacien, devenu célèbre en Espagne par le martyre de S. Vincent

notre sermon après le VI^e siècle ; par ailleurs, celui-ci a été transmis par les mêmes témoins que le texte précédent. Dom Morin n'a pas caché ses perplexités au sujet de l'origine de ce sermon : « Auctoris est antiqui, nec ineruditi, eius fortasse a quo etiam sermo Appendicis 188 habitus est¹. Genuinum esse primum suspicatus sum ; at postea quam textum pessime corruptum ex codice ipso iterum descripsi, de auctore plane dubitare coepi. Displicet inter alia id, quod de converso postea Datiano suggeritur, de quo altum apud Augustinum ceterosque veteres scriptores silentium ; nec tenor orationis ubique videtur Hipponiensis nostri ingenio consonare². »

Le P. C. Lambot, O. S. B., qui a bien voulu examiner la pièce à notre demande, estime qu'elle appartient à ces nombreux sermons africains du V^e ou VI^e siècle qui, dans la suite, ont été introduits en Italie³.

IV. — SERMON DE S. JUSTE D'URGEL († après 546).

Le P. J. Villanueva O. P. découvrit, au début du siècle passé, dans les archives de la cathédrale de Roda, un lectionnaire du XI^e siècle, qui contenait un sermon de S. Juste d'Urgel en l'honneur de S. Vincent de Saragosse⁴. Cette pièce apporte de précieuses indi-

y a bien pu s'attribuer dans les siècles postérieurs à tous les persécuteurs dont on n'en savoit point d'autre », remarquait Tillemont (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. V, Paris, 1702, p. 677) ; cf. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*⁵, p. 26.

² Il s'agit du sermon *Cunctorum*, dont nous parlons plus bas. Cette hypothèse de Dom Morin est assez inattendue, car rien ne l'appuie.

³ *Miscellanea agostiniana*, t. I, p. 768. Dom Morin ignorait le manuscrit de Paris 1765. L'ayant collationné avec le manuscrit du Mont-Cassin, nous avons constaté qu'il n'améliorait pas beaucoup l'édition de Caillau. Signalons seulement cette phrase : *Non enim inimicus tantum sevit ; et non etiam blanditus est* au lieu de la restitution de Caillau : *Non enim ut inimicus tantum, minatus est, sed ut non, etiam blanditus est*.

⁴ Dom Jean Leclercq se propose d'étudier la prédication en Afrique du IV^e au VI^e siècle. Il a déjà publié quelques contributions sur ce sujet : *Prédication et rhétorique au temps de saint Augustin*, dans *Revue bénédictine*, t. LVII (1947), p. 117-131 ; *Les inédits africains de l'homilaire de Fleury*, ibid., t. LVIII (1948), p. 53-72.

⁵ *Vlago literario a las iglesias de España*, t. X (Valence, 1821), p. 216-221 ; cf. p. 13-14 : *Sermo sancti Iusti, Urgellensis episcopi, in natale sancti Vincentii martyris*. Cf. Z. GARCIA VILLADA, *Un sermon olvidado de san Justo, obispo de Urgel*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. III (1934), p. 432-434.

cations sur la patrie de son auteur : *est tamen nobis vernula quadam et gentili pietate coniunctus, eo quod sit noster ex genere, noster ex fide, noster in stola, noster in gloria, noster in officio, noster in tumulto, noster in patrocinio. Hunc conspiciamus in vestimentis, hunc gerimus in meritis, hunc urbs nostra protulit, hunc caelestis Iherusalem non solum pro huius urbis, sed etiam pro totius orbis gubernatione suscepit.* Ainsi que le rappelle le P. Villanueva, on avait quelques indices que la famille de Juste d'Urgel provenait de Valence. Le passage ci-dessus écarte tout doute : *noster in tumulto* ne peut s'appliquer qu'à Valence¹. Par ailleurs, les mots *hunc urbs nostra protulit* font difficulté : S. Vincent ne serait pas né à Saragosse, mais à Valence. Comme on sait, Prudence, que d'aucuns veulent originaire de Saragosse², a écrit au sujet de S. Vincent :

*Noster est, quamvis procul hinc in urbe
passus ignota dederit sepulcri
gloriam victor prope litus altae
forte Sagynti.*

*Noster et nostra puer in palaestra
arte virtutis fideique olivo
unctus horrendum didicit domare
viribus hostem³.*

Sans vouloir examiner ici le problème en détail, nous pensons que l'exorde de S. Juste, ponctué de ses nombreux *noster*, non seulement fait écho à Prudence, mais revendique énergiquement S. Vincent, que Saragosse voudrait peut-être annexer d'une manière trop exclusive⁴.

¹ Juste d'Urgel était le frère de l'évêque de Valence, Justinien, de l'évêque d'Egara, Nifridus, et d'Elpidius, évêque d'un siège inconnu. Cf. Z. GARCIA VILLADA, l. c.

² Sur la patrie de Prudence, voir M. ALAMO, O. S. B., dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXXV (1939), p. 750-756 ; cf. *Anal. Boll.*, t. LXVI, p. 302-303.

³ *Peristephanon*, IV, 97-104. Cf. P. FRANCHI DE' CAVALIERI, op. c., p. 118-119. La messe mozarabe (voir plus loin, p. 283) souligne aussi que S. Vincent est un compatriote : *Quia maior fit letitie ambitus, in quo et patrie servit affectus ; quodque nos sancto beatissimoque Vincentio, cuius ita sumus ut noster est, iure ita debemus* (M. FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, Paris, 1912, col. 112).

⁴ On est assez surpris de voir que le P. Garcia Villada rattache S. Vincent à la ville de Huesca (*Historia eclesiástica de España*, t. I, 1, Madrid, 1929, p. 279). Déjà Villanueva (op. c., p. 218) avait noté l'inconsistance de cette tradition.

Le premier paragraphe du sermon développe l'idée que, si le martyr appartient à l'Église universelle, ses compatriotes sont cependant tenus à le vénérer d'une manière plus spéciale. Nous retrouverons le même thème dans le sermon *Cunctorum* et dans la messe mozarabe qui en dérive¹. Dom B. Capelle avait déjà relevé quelques passages parallèles de cette messe avec l'homélie de S. Juste².

On peut se demander si Juste d'Urgel a puisé dans l'Office ou vice versa. Villanueva penchait pour la première hypothèse³; le savant abbé du Mont-César écrit plus justement: « Je croirais volontiers que le texte du *Liber Sacramentorum* est tardif, s'étant inspiré du Sermon de Juste qui avait servi jusque-là dans la liturgie⁴. »

V. — LE SERMON *Cunctorum*.

Pour éviter toute confusion, nous désignerons le dernier sermon de notre dossier par son incipit: *Cunctorum*. Dans les manuscrits, il est attribué tantôt à S. Augustin⁵, tantôt à S. Léon⁶, parfois à S. Maxime de Turin⁷. En réalité, il n'est de la plume d'aucun de

¹ P. 283.

² *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine* (annexe à la *Revue bénédictine*, t. I 1921-1928), p. [209], n° 514. Aux passages signalés par le Révérendissime Père nous joindrions les deux suivants: *Gloriosissimi Vincentii martiris disseminatus toto orbe victorias*, auquel répond dans la messe: *pro cuius nomine ille noster gloriosus toto orbe Vincentius; et est tamen nobis vernula quadam et gentili pietate coniunctus*, auquel répond *Alme Vincenti, vernule martyr, ... amore vernulo plebs alumna veneratur* (M. FÉROTIN, op. c., col. 112-121). Nous verrions volontiers dans les mots *victorias toto orbe disseminatus* un souvenir de la phrase souvent citée d'Augustin: *Quae hodie regio quaeve provincia ulla, quo usque vel Romanum imperium vel christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincenti?* (sermon 276, § 4). Ce ne serait pas du reste la seule réminiscence de S. Augustin, car le paragraphe qui suit reprend l'idée développée dans le même sermon, § 3: *Quis non resuscitandum credat in gloria, qui tanta protegitur gloria? Quis non gloriosum a<d>veritat spiritum, cuius tam gloriose defensari conspiciat corpus exanimatum?*

³ « Ex iis quae in exordio orationis ex Gothorum ecclesiae officio fere sunt ad litteram desumpta... » (op. c., p. 217).

⁴ L. c. C'est aussi l'avis de Dom F. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XII, col. 434.

⁵ P. L., t. XXXIX, col. 2095-2098.

⁶ P. L., t. LIV, col. 501-504.

⁷ P. L., t. LVII, col. 871-874.

ces trois écrivains. Donnons-en d'abord un bref résumé. L'introduction rappelle que, si chaque martyr appartient au patrimoine de l'Église universelle, toutefois la région qui a été le théâtre de son supplice doit le célébrer avec plus d'éclat¹. Puis, centrée autour de l'idée traditionnelle que le martyr reçoit sa force du Christ, il y a une brève description de la première phase du supplice. L'auteur, dans une transition nettement marquée, annonce qu'il développera les derniers épisodes : *Unde ipsius passionis vel ultima pervidere seu memorari, fratres, evidentius placet; quatenus animadvertat sanctitas vestra, quo diabolus suum perduxerit dolis ministrum, vel quomodo Christus suum in finem usque servaverit famulum*². Et, fidèle à ce programme, il retrace les trois principales scènes de la fin de la Passion : Vincent est enfermé dans un cachot obscur, semé de tessons aigus ; après sa mort, son corps, abandonné aux bêtes de proie, est défendu par un corbeau ; jeté à la mer, il est miraculeusement transporté sur la plage.

L'exorde indique clairement que l'auteur est espagnol et se considère comme le compatriote du saint : *Hunc ergo amplius propria venerentur, quem etiam peregrina mirantur*³. Peut-on déterminer qui était cet auteur ? Le premier qui souleva la question est Quesnel, dans son édition de S. Léon, en 1675 : « S. Leandrum hispalensem episcopum non sine probabili ratione coniecieris. » Et voici la raison de cette hypothèse : « *Primae utriusque nominis syllabae similitudo Leonem pro Leandro supponendi occasionem fortasse praebuit, dum sola in ms. codice remansit, caeteris apicibus vetustate exesis* ». Non seulement l'argument est assez fragile, mais c'est oublier que la tradition n'a pas uniquement et uniformément attribué cette pièce à S. Léon, mais aussi, et plus souvent, croyons-nous, à S. Augustin. De plus, il serait étrange qu'aucun manuscrit n'eût gardé le nom de S. Léandre († 600-601). Florez adopta l'hypothèse de Quesnel en la renforçant des deux indices suivants : le style rappelle celui de S. Léandre ; en outre, vu le parallélisme étroit entre le sermon *Cunctorum* et la messe mozarabe, composée

¹ Cette idée se rencontre dans le sermon de S. Léon en la fête des apôtres Pierre et Paul (*P. L.*, t. LIV, col. 422). Quelques ressemblances verbales nous invitent à croire que l'écrivain espagnol n'ignorait pas le texte du grand pape ; par exemple : *Omnium-cunctorum; unius fidei - una fides; propria - propriam; promeruit - meruerunt*.

² *P. L.*, t. XXXIX, col. 2096.

³ *Ibid.*, col. 2095.

⁴ *P. L.*, t. LIV, col. 469.

à Séville probablement par S. Léandre, on peut considérer ce dernier comme l'auteur du Sermon¹.

Le premier argument : ressemblance du style, s'appuie sur une base très étroite, car de S. Léandre nous ne possédons que la Règle et le discours prononcé au troisième concile de Tolède². C'est sur la comparaison de ce bref morceau que le P. Florez établit sa preuve, mais sans spécifier les similitudes. La confrontation des textes ne nous permet pas d'arriver à cette conclusion. On est plutôt porté à dire : *non liquet*.

Quant au dernier argument, il repose sur plusieurs présupposés, dont nous constaterons plus loin la fragilité.

Voyons si l'étude des sources du sermon apporte quelque lumière. M. A. Dufourcq, après un bref examen, notait : « Il (l'auteur du sermon *Cunctorum*) suit fidèlement Prudence, peut-être même n'a-t-il utilisé que les vers du *Peri Stephanon* ». ³ Nous croyons, en effet, que l'orateur a lu Prudence, mais il a certainement eu sous les yeux une des versions de la Passion, sans doute BHL. 8627-8636. Pour le prouver, nous citerons seulement un des passages qui rappellent le plus les vers de Prudence :

PASSION.

Corvus itaque, avis lenta et pigerrima, haud procul residens, quasi tetra sui specie lugentis habitum demonstrans, cum adventantes aves reliquas ac perniciosas metuendas alis quodam impetu eminens fugaret, advenientem subito immanem lupum incursu etiam non segni abegit a corpore. At ille reflexa cervice in adspectum sacri corporis stupefactus haerebat.

SERMON.

Qui (corvus) ut coelitus se custodem designatum ostenderet, adventantes reliquas aves eminens non segni impetu perturbabat : inter quas immanem quoque lupum propius accedentem... pennis et alis diverberans procul abegit.

Dans les strophes correspondantes de Prudence nous ne relevons que les similitudes suivantes : *circumvolabat eminus* (v. 402) ;

¹ *España sagrada*, t. VIII, p. 253-254.

² Cf. *Anal. Boll.*, t. LXVI, p. 317-318.

³ *Étude sur les Gesta martyrum romains*, t. II (Paris, 1907), p. 144-145. Dufourcq, ignorant que Florez et Havard (voir plus bas, p. 283) avaient déjà montré la parenté du sermon *Cunctorum* et de la messe, écrivait : « Certains passages du Missel Mozarabe semblent se rapprocher du sermon espagnol » (ibid., p. 146-147).

trucis volucris impetu (v. 403); *exegit immanem lupum* (v. 412). En confrontant ces textes, on s'aperçoit que, si le sermon a des coïncidences communes avec la Passion et avec l'hymne de Prudence, par ailleurs il présente des termes, tels que *adventantes reliquias aves abegit*, qui ne se retrouvent que dans la Passion. On est donc plutôt amené à conclure que le poète et le prédicateur suivaient tous deux une version apparentée à la Passion BHL. 8627-8636.

Nous sommes aussi porté à penser que l'auteur avait lu les sermons de S. Augustin. La phrase suivante : *In Christum saevientis insaniam interritus adiit, modestus sustinuit, securus inrisit* n'est-elle pas l'écho de formules telles que : *Tanta securitas in verbis* (serm. 275) ou *tanta securitas sonabat in verbis* (serm. 276)? On rencontre aussi des tournures de phrases qui, pour le fond et pour la forme, sont augustinienne : *sciens paratus esse ut resisteret, nesciens elatus esse quod vinceret, quia cuius amore spiritualibus armis praemunitus resistebat, eius adiutorio quicquid poenarum in illum furentis ira excogitabat, insuperabilis fortiter patiundo vincebat*. Dans les sermons 274, 275, 276, S. Augustin a rappelé que le martyr ne devait pas s'enorgueillir, parce que sa force venait de Dieu. Qu'on se souvienne des expressions : *in adiutorio Domini cuncta superantem*; ou *quae vires pulveris, nisi illo adiuvante qui nos fecit ex pulvere*, et aussi *armis spiritualibus instruentem* (serm. 276)¹, qu'il faut rapprocher de *eius adiutorio quicquid poenarum... patiundo vincebat et spiritualibus armis praemunitus resistebat*.

Le sermon *Cunctorum* est étroitement apparenté à la messe mozarabe en l'honneur de S. Vincent, ainsi que l'ont signalé Florez², le P. M. Havard³ et plus récemment le P. Vega⁴; mais ils n'ont pas étudié en détail le rapport des deux textes⁵. Il n'est pas douteux que le sermon est plus ancien que la messe et lui a servi de modèle. Il serait long de republier en colonnes parallèles les deux morceaux, afin d'en montrer à la fois l'étroite dépendance et par

¹ Plus haut, p. 269.

² L. c.

³ *Centonisations patristiques dans les formules liturgiques*. Ce mémoire a été publié en appendice au livre de Dom F. CABROL, *Les origines liturgiques* (Paris, 1906), p. 281-316. Le sermon *Cunctorum* est étudié p. 301-313. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 3255-3259; t. XII, col. 433-434.

⁴ *El « De Institutione Virginum » de san Leandro de Sevilla* (L'Escorial, 1948), p. 133-136 (= *Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii aevi*, fasc. XVI-XVII). Cf. *Anal. Boll.*, t. LXVI, p. 317-318.

⁵ Le P. Havard les a cependant imprimés en colonnes parallèles.

ailleurs les divergences. Nous nous contenterons ici de grouper les principales raisons qui prouvent la priorité de l'homélie¹.

1. Celle-ci se développe d'après un plan simple et limite intentionnellement son récit à trois épisodes de la fin de la Passion : *Unde ipsius passionis vel ultima pervidere seu memorari, fratres, evidentiùs placet*². Or, la messe, où cette phrase a naturellement disparu, se limite aux mêmes épisodes.

2. Deux paragraphes du début de l'homélie en ont été extraits pour composer en partie, l'un, la prière *Post sanctus*, l'autre, la prière *Ad orationem dominicam*.

SERMON.

Huius denique spiritus tanto virtutum munere claruit, ut sacri ministerii fultus officio, qui Filium Dei Dominum nostrum secuturus esset in passione, eiusdem Christi calicem credentibus prius ministraret in salutem. Cuius haustu...³.

Ideo hunc non laminae ignitae sartaginis, non equulei, non ungulae ferreaeque manus, non

MESSE.

Ad orationem dominicam

Deus, qui levitum tuum Vincentium tanto virtutum munere decorasti, ut ministerii sacri fretus officio, qui Filium tuum Dominum nostrum sequuturus esset in passione, eiusdem Christi tui calicem ministraret prius credentibus in salutem⁴.

Post sanctus.

Ideoque hunc non mine ignitaeque sartagines, non eculei sublimisque cataste, non ungule fer-

¹ Pour dater la messe mozarabe, on serait tenté de se référer à l'oraison *ad pacem* qui se lit dans le *Missale mixtum* (P. L., t. LXXXV, col. 678) et qui débute par ces mots : *Deus, cuius tunica desuper totum contexta, unitatem fidelis pacisque sacramentum designat, concede...* Il y a là une allusion à la tunique de S. Vincent, qui était conservée à Saragosse. En 542, quand Childebert et Clotaire mirent le siège devant la cité, les habitants firent une procession solennelle avec la relique. Les rois épargnèrent la ville (GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, III, 29). La tunique aurait été ensuite transportée à Paris. Mais on ne peut conclure de là que la messe ait été composée avant le milieu du vi^e siècle (cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XII, col. 433), car dans l'édition de la messe de S. Vincent par M. Férotin (*Liber sacramentorum*, col. 112-121) cette oraison ne figure pas. Comme l'avait suggéré A. Lesley, S. J. (P. L., t. c., col. 677), il s'agit sans doute d'une formule propre à l'église de Saragosse. De plus, après le vi^e siècle, Saragosse semble être encore en possession de la tunique. Voici, par exemple, ce qu'écrivit Eugène de Tolède († 657) : *Hic tua nunc tunica quod Christi fimbria praestat, Tactu nam salvat hic tua nunc tunica* (M. G., Auct. antiq., t. XIV, p. 240).

² P. L., t. XXXIX, col. 2096.

³ Ibid., col. 2095-2096.

⁴ M. FÉROTIN, op. c., col. 120.

Il reste à examiner deux points : à quelle date et par qui le sermon a-t-il été composé ¹ ? Il est certes antérieur à l'invasion arabe, mais on ne peut guère préciser davantage. Quant à l'auteur, nous ne voyons aucun argument positif pour l'inscrire parmi les œuvres de S. Léandre. Vu l'étroite parenté du sermon et de la messe, d'aucuns ont suggéré que S. Léandre serait l'auteur des deux pièces. Mais d'abord, il n'est pas sûr, loin de là, qu'il faille lui attribuer le premier et, à supposer que ce fût vrai, il n'est guère vraisemblable qu'un écrivain tel que S. Léandre se soit astreint à ce travail de remaniement et à copier, par exemple, quelques phrases dans Juste d'Urgel, qui semble antérieur à l'office.

Florez estimait que la messe avait été composée à Séville à cause du faible indice que voici. Dans l'oraison *Post sanctus* on lit : *Unde precamur, ut isthic ubi nobis reposita est eius reliquiarum portio, erecta sit patrocinii plenitudo* ². « Assi sucedia en Sevilla, pues la catedral del tiempo de san Leandro estaba dedicada a Dios con la advocación de S. Vicente ³. » A supposer que Séville ait possédé une parcelle des reliques de S. Vincent : *portio reliquiarum*, était-elle la seule à disputer cet honneur à Valence ? Saragosse n'était-elle pas fière de montrer la tunique du martyr ⁴ ?

En guise de conclusion, nous dirons donc que le sermon *Cunc-torum* est d'origine espagnole, qu'il a été composé avant la fin du VII^e siècle et a servi de modèle à la messe mozarabe. Placé sous le nom, tantôt de S. Augustin, tantôt de S. Léon ou de S. Maxime de Turin, il a été largement diffusé. Il a même eu l'honneur d'être mentionné par le Martyrologe romain, ainsi que nous le rappelons dans une note publiée dans le second volume des *Mélanges offerts à Dom C. Mohlberg*, O. S. B. ⁵

Bruxelles.

Baudouin DE GAIFFIER, S.J.

¹ A. Dufourcq, après avoir noté qu'« on ne saurait dire à quelle date remonte cet écrit » (op. c., p. 145), suggère de le placer avant 542 (p. 146). C'est en 542, comme nous l'avons vu (p. 284), que Childebart et Clotaire épargnèrent la ville à cause de la tunique de S. Vincent. Or, ajoute Dufourcq, le sermon ignore cet événement. Cet argument est assez faible, car, en dehors de Saragosse, il n'a peut-être pas eu le retentissement que suppose l'auteur.

² M. FÉROTIN, op. c., col. 119.

³ *España sagrada*, t. c., p. 253.

⁴ GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, III, 29.

⁵ Le prétendu sermon de S. Léon sur S. Vincent mentionné dans le martyrologe romain. Ce second volume est actuellement sous presse.

L'ÉVÊCHÉ DE CAPHIA OU PENTAPOLIS EN GRÈCE

Si j'ose apporter ce modeste article aux *Mélanges* destinés à honorer le vénérable président de la Société des Bollandistes, c'est que des raisons particulières me permettent d'espérer que ma contribution sera accueillie avec bienveillance. En effet, cet article ressemble par son sujet spécial à un autre que j'ai publié il y a plus d'un quart de siècle ; et, sachant que ma petite note d'autrefois a trouvé l'approbation du grand maître, j'ose espérer qu'il appréciera également les lignes suivantes. Dans ledit article¹, je me suis efforcé de montrer que Marinianus de Rosapha, évêque resté anonyme dans l'*Oriens Christianus* de Le Quien, est attesté trois fois, en 434, 444 et 451, et que le prétendu évêché de Marianopolis en Euphratésie n'a jamais existé. Ce fut pour moi une agréable surprise d'apprendre, en 1946, avec quel intérêt le R. P. Peeters avait lu, *in illo tempore*, cette note², qui avait en effet passé inaperçue au point qu'en 1930 encore il fallait chercher l'évêque Marinianus dans trois articles différents de la *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa³.

Aujourd'hui je me propose à nouveau de « détruire » un prétendu ancien évêché pour lequel Le Quien n'a trouvé qu'un seul évêque. Mais, cette fois-ci, c'est pour remplacer l'évêché en question par une autre ville épiscopale à laquelle j'attribue, outre l'évêque mentionné par Le Quien, au moins deux autres titulaires.

Une question que m'avait posée un autre octogénaire illustre m'a conduit pour la première fois au petit problème dont la solu-

¹ E. HONIGMANN, *Marinlanus von Rosapha*, dans *Oriens Christianus*, N. S., t. XII-XIV (1922-1924), p. 214-217.

² P. PEETERS, dans *Byzantina-Metabyzantina*, t. I (New-York, 1946), p. 15'-16'.

³ R. E., t. XIV, col. 1750-51, 1753, 1758, l. vv. Marianopolis, Marianus n° 19 t Marinlanus n° 6.

tion est le sujet de cet article. En préparant le troisième volume de ses *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Eduard Schwartz me demanda par lettre, vers 1939, si je connaissais une Pentapolis en Grèce. Ma réponse ne pouvait être que négative; aujourd'hui encore, je n'ai trouvé aucun texte qui en parle. Je ne savais même pas où cette Pentapolis était mentionnée dans les actes conciliaires, et je me demandais si Schwartz ne l'avait pas découverte dans certains manuscrits des actes du concile de 553. On y trouve un *Paulus episcopus sanctae ecclesiae Spectorii civitatis Pentapoliticae regionis Phrygiae Salutaris provinciae*¹, et je me suis demandé si les mots *Pentapoliticae regionis* ne figuraient pas, d'après certains manuscrits, dans la ligne précédente qui mentionne *Theodorus episcopus sanctae ecclesiae Porthmi Graeciae provinciae*. En ce cas, j'étais enclin à supposer que cette Pentapolis comprenait les cinq évêchés d'Eubée, c'est-à-dire Porthmus, Carystus, Oreus, Chalcis et Aulon, bien que ce dernier (aujourd'hui Avlonari) ne soit pas attesté comme tel avant le dixième siècle². Je n'ai plus eu le temps de me documenter à propos de cette question; la seconde guerre mondiale, au début de laquelle Eduard Schwartz mourut, m'a placé devant des problèmes plus urgents que celui de retrouver un ancien évêché en Grèce.

Ce ne fut que dans la dernière semaine de l'année 1948 que j'eus l'occasion de voir et d'étudier pour la première fois le tome III des *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, paru en 1940 au début de la guerre. En le feuilletant, je trouvai le passage auquel Schwartz avait fait allusion et qui semble avoir échappé non seulement à Le Quien, mais aussi à tous les autres savants depuis son époque. Il s'agit d'un évêque *Ἰσαάκιος τῆς Πενταπόλεως τῆς Ἑλλάδος*, qui était à Constantinople à l'occasion de la *σύνοδος ἐνδημούσα* en juillet 518³, bien qu'il ne figure pas parmi les 42 membres de cette assemblée énumérés dans la seule liste existante de ses par-

¹ MANSI, *Collectio concilior.*, t. IX, col. 394 E. Cf. W. M. RAMSAY, *Historical Geography of Asia Minor* (Londres, 1890), pp. 139 et 151.

² H. GELZER, dans *Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, 1901, p. 556, n° 489. Cf. N. A. BEES, dans *Oriens Christianus*, N. S., t. IV (1915), p. 241; R. JANIN, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclés.*, t. V (1931), col. 671-672.

³ *Collectio Sabbaitica*, 5, 27, dans *Acta Conciliorum Oecumenicorum* [A. C. O.], t. III (1940), p. 74, 7 = MANSI, VIII, col. 1062 B.

ticipants¹. Isaac s'appelait donc en 518 « évêque de la Pentapolis en Grèce » tout court, et non pas évêque d'une certaine ville en Pentapolis. Contrairement à la Pentapolis phrygienne, qui pouvait bien comprendre² d'autres évêchés à côté de Stectorium où Paul était évêque en 553, celle de Grèce, mentionnée sans l'addition du nom du siège d'Isaac, n'avait sans doute qu'un seul évêché, dont le titulaire administrait donc en même temps les quatre autres villes. Des cas analogues sont connus, par exemple en Thrace, où les quatre villes d'Héraclée, de Panium, d'Ornoë et de Ganus étaient toutes, en 431, et même « dès le commencement », sous la juridiction de l'évêque d'Héraclée³.

Il existait donc une Pentapolis en Grèce, mentionnée en 518 comme siège d'un évêque, qu'il me fallait retrouver, bien qu'elle ne fût pas attestée ailleurs. Or, en la cherchant, j'ai remarqué que la Pentapolis dorienne en Asie Mineure (y compris les îles de Rhodes et Cos) n'était qu'une ancienne Hexapolis dont on avait exclu l'une des six villes, Halicarnasse⁴, tandis que celle de Thrace était une Pentapolis devenue plus tard une Hexapolis par l'incorporation de Marcianopolis. Il fallait donc examiner si la Pentapolis en Grèce n'était pas, elle aussi, soit une Tetrapolis connue d'ailleurs, dans laquelle une cinquième ville aurait été incorporée, soit une Hexapolis dont une des six villes se serait séparée ou aurait été exclue. Pour cette hypothèse, deux cas semblaient entrer en ligne de compte, la Tetrapolis attique et la Tetrapolis ou Hexapolis dorienne.

La première se composait des villes de Marathon, Oenoë, Probalinthus et Tricorithus. Si nous supposons qu'à ces quatre villes de la plaine de Marathon s'en ajouta plus tard une cinquième, formant avec les autres une Pentapolis, Marathon était la seule ville assez importante parmi elles pour être le siège de l'évêque de ce *κοινόν*. Or, depuis Le Quien, on compte en effet Marathon parmi les anciens évêchés de Grèce. Mais il semble qu'en réalité les deux évêques que Le Quien y mentionne doivent être attribués à d'autres villes. Le premier, Phlégon, se trouve dans les listes des 70

¹ Ibidem, 5, 25, dans A. C. O., t. III, p. 65, 1 - 66, 34 = MANSI, VIII, col. 1047-1054.

² Comme le suppose Ramsay, l. c., pp. 139 et 151.

³ *Collectio Atheniensis*, 82 (« De Europae episcopis »), dans A. C. O., t. I, vol. I, pars VII (1929), p. 122, 30 - 123, 2.

⁴ HÉROD., I, 144.

Anal. Boll. LXVII. Mél. Peeters I. — 19.

disciples des apôtres qui, d'après ces listes, seraient presque tous devenus évêques. Dans le *Synaxaire de Constantinople*, Phlégon est appelé ἐπίσκοπος Μαράθων¹. Ailleurs on trouve les variantes Μαράθων², Μάρεθων³ ou Παρεθών⁴, à côté de Μαραθῶνος⁵. Il s'agit sans doute de Maratha en Osrhoène, attestée au sixième siècle comme évêché par la *Notitia Antiochena*; les variantes Μαραθῶνος et Παρεθών sont évidemment des tentatives d'expliquer ce nom par d'autres, mieux connus. Le siège du prétendu second évêque de Marathon, Tryphon, membre du concile occidental de Sardique en 342-343, doit aussi être cherché ailleurs. Le meilleur manuscrit de la liste figurant dans les œuvres de S. Hilaire de Poitiers⁶ l'appelle *Trifon ab Achaia de Macarce*⁷. Mais dans la lettre de S. Athanase au clergé de Maréotide, son nom est *Thrypho de Magara*⁸. A. L. Feder explique ce nom (Macarce) par Macaria en Arcadie⁹, ce qui est fort improbable. A mon avis, il s'agit de l'évêque de Megara ou Magara¹⁰, tandis qu'*Alypius ab Achaia de Megari*, qu'on attribue d'habitude à Megara, me semble plutôt un évêque de Megalopolis (lire: de Megali, c'est-à-dire Μεγάλης [πόλεως]).

Quoi qu'il en soit, nous n'avons aucune raison de supposer que Marathon ait jamais été un évêché. De plus, la Tetrapolis attique n'est guère attestée après les derniers siècles avant J.-C.; il y a peu de chance qu'elle ait encore existé en 518 et soit même devenue une Pentapolis par l'incorporation d'une cinquième ville. Il semble que le poète L. Accius ou Attius (170 - vers 84 avant J.-C.) fit

¹ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. H. DELEHAYE, col. 786, 12; cf. 592, 47.

² Ps.-DOROTHEUS, dans *Prophetarum vitae fabulosae*, éd. TH. SCHERMANN (Leipzig, 1907), p. 139, 5.

³ Ps.-HIPPOLYTUS, éd. SCHERMANN, *ibid.*, p. 169, 12.

⁴ Ps.-SYMEON LOGOTHET., *ibid.*, p. 181, 21.

⁵ Ps.-EPIPHANIUS, *ibid.*, p. 121, 13, et, comme variante: Ps.-HIPPOLYTUS, l. c.

⁶ Codex Parisinus Armamentarii 483, saec. IX.

⁷ C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiqui.*, t. I, fasc. II, pars III (1930), p. 552-553, n° 30.

⁸ Codex Veronensis bibl. capit. LX, éd. TURNER, *ibid.*, t. I, fasc. II, pars IV (1939), p. 661, n° 35.

⁹ A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, II, dans *Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien*, CLXVI, 5 (1911), p. 37 sq.

¹⁰ Concernant cette forme, cf. N. A. BEES, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, t. XV (1939), p. 196-208.

Dryopé, appelée ainsi d'après la tribu des Dryopes, aborigènes de la Doride, était située au Nord de ce pays, près de l'Ëta¹; elle a sans doute remplacé Pindus (Acyphas), qui, parmi les villes de la Doride, était la plus proche de cette montagne. Lilaea, appelée ici Lilaeum, est bien connue comme ville en Phocide située près de la frontière de la Doride. Dans sa *Géographie*, Ptolémée la mentionne également parmi les villes de la Doride², ce qui prouve qu'à une certaine époque elle doit vraiment avoir appartenu à cette région. Mais puisque Ptolémée, comme la plupart des géographes anciens, se sert parfois de matériaux d'une époque bien antérieure, il ne faut pas conclure de son témoignage qu'au deuxième siècle de notre ère Lilaea était encore en Doride. Nous savons au contraire que, depuis le temps de Philippe de Macédoine, Lilaea resta phocidienne pendant des siècles et qu'elle l'était encore au temps de l'Empire Romain³. Il n'est pas facile de déterminer l'époque à laquelle la Doride formait une Hexapolis. Les scolies de Pindare, où elle est mentionnée comme telle, existaient déjà au temps de Plutarque (vers 46 - 120 après J.-C.)⁴. Mais l'Hexapolis fut même probablement créée longtemps avant. Charles Müller⁵ suppose que ce fut Philippe de Macédoine qui incorpora Lilaea à la Doride; cette hypothèse semble très probable, bien qu'elle soit difficile à prouver. Nous savons en tout cas que Philippe détruisit en 346 ou peu après les murs de toutes les villes phocidiennes et qu'il donna en même temps le territoire de Daphnous aux Locriens Opontiens⁶. Dans la campagne de l'hiver 339 - 338, l'armée des Athéniens et des Thébains put avancer jusqu'à Lilaea et a peut-être reconstruit les fortifications de cette ville⁷. En avril 338, *Νικόδωρος Λιλαϊεύς* figure parmi les représentants de la confédération phocidienne que Philippe avait laissée revivre peu avant⁸. Il est bien possible que

¹ J. MILLER, dans *R. E.*, t. V, col. 1747, l. v. *Δρύονες*.

² PTOLEMAEUS, *Geographia*, III, 14, 14; éd. C. MUELLER, vol. I, pars I, p. 540, 1.

³ Cf. H. G. LOLLING, *Zur Topographie von Doris*, dans *Athen. Mitteilungen*, t. IX (1884), p. 308; Gustave GLOTZ, *Philippe et la surprise d'Élatée*, dans *Bull. de Corr. Hell.*, t. XXXIII (1909), p. 526-546.

⁴ GUDEMAN, dans *R. E.*, t. II A (1921), col. 647, l. v. Scholien.

⁵ Dans son édition de Ptolémée, l. c.

⁶ G. GLOTZ, t. c., p. 531.

⁷ Cf. POLYAEN., IV, 3, 14, et 8. PAUSAN., X, 3, 3. GLOTZ, t. c., p. 539-540.

⁸ GLOTZ, t. c., p. 535, n. 3, et p. 541; F. SCHÖBER, dans *R. E.*, t. XX (1941), col. 489-490, l. v. Phokis.

l'Hexapolis dorienne n'a existé que pendant huit ans, de 346 à 339. Mais, soit que la création de l'Hexapolis dorienne doive être attribuée à Philippe, soit qu'il faille penser à un autre personnage, elle dut se réduire à une Pentapolis dès que Lilaea rentra dans le *κοινόν* phocidien, à moins que les cinq autres villes ne soient pas restées dans la confédération dorienne. Que Dryopé ait continué à y être rattachée ou qu'elle ait été remplacée par Pindus n'est qu'une question de moindre importance. Celle qui est décisive pour la solution de notre problème est de savoir si la ville de Carphaea était située en Doride, comme les quatre autres, ou si elle se trouvait dans un des pays limitrophes, auquel elle pouvait être restituée, comme Lilaea.

Von Geisau¹ et Oldfather² avaient certainement raison de rejeter les tentatives faites par d'autres savants pour « corriger » le nom de *Κάρφαια* en *Σκάρφεια*, *Τάρφην* ou *Σπερχειαί*, ou bien pour l'identifier avec une de ces villes. Cependant, ils n'ont pas fait valoir l'argument le plus décisif qui s'oppose à toutes ces hypothèses. A mon avis, le nom de *Κάρφαια*, prononcé plus tard sans doute *Καρφέα* ou *Καρφία*³, s'est conservé dans celui de l'actuelle Graviá, petite ville située au centre de l'ancienne Doride, connue surtout par la bataille du 8 mai 1821 près du Khan de Graviá. Tout près de Graviá se trouvent des ruines (« Palaiokastron »)⁴. D'après le *Baedeker* de Grèce, écrit par le savant Lolling, Graviá est située à trois quarts de mille des ruines de Cytinium, à trois milles de celles de Boeum et à deux milles et quart de celles d'Erineus. Je ne sais si cette identification, qui me semble évidente, peut être prouvée d'une manière péremptoire ; mais en cherchant si elle est confirmée ou réfutée dans la Grande Encyclopédie Grecque, j'ai constaté que l'identité de Graviá et de l'ancienne « *κωμόπολις Καρφία* » y est affirmée comme un fait établi⁵. Si Carphia était

¹ *R. E.*, t. X, col. 2005-2006, l. v. Karphaion.

² *R. E.*, t. III A, col. 461-462, l. v. Σκάρφεια.

³ Voir plus loin. Cf., p. ex., les noms d'une ville phocidienne *Ἀμφίκελεια* à côté d'*Ἀμφίκατα* (HIRSCHFELD, dans *R. E.*, t. I, col. 1902-1903).

⁴ Voir p. ex. la carte (1:50.000) de F. W. G. FOAT, dans *Annual of the British School at Athens*, t. XXIII (Londres, 1918-19), pl. xiv.

⁵ D. N. ΛΟΥΚΟΠΟΥΛΟΣ, dans *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, t. VIII (Athènes, 1929), p. 663 sq., l. v. Γραβιά: Χωρίον ... πλησίον τῆς ἀρχαίας κωμοπόλεως Καρφίας, τῆς ὁποίας ἐκληρονομῆσε παρεφθαρμένον τὸ ὄνομα.

en effet une *κομόπολις*, cela expliquerait bien qu'elle ne figure pas parmi les *πόλεις* énumérées par Hiéroclès dans son *Synecdèmos*.

Il est vrai que, d'après une note savante de Stamatios Psaltès¹, on fait d'habitude provenir le nom de Graviá de *γράβιον*², *γράβος* ou *γαῦρος*; il signifierait donc « lieu riche en chênes verts »³. Mais, puisqu'il y avait en Doride une ville appelée Carphaea qui, de toute apparence, était la même que l'évêché de Carphia dont nous parlerons plus loin⁴, il me semble que l'identification de Carphaea ou Carphia avec Graviá s'impose. En néogrec, le nom ancien de Carphia devrait être prononcé *Καρφιά*⁵. De plus, comme, en 1204 déjà, Callipolis en Thrace est appelée Gallipoli⁶, Carphia pouvait également se prononcer **Γαρφιά*. Il n'y avait qu'un pas à faire pour assimiler cette forme à d'autres toponymes comme *Γαβριά*, *Γαυριᾶς*, etc., dérivés de *γράβιον*, et en faire *Γραβιά*, comme la ville s'appelait déjà en 1212.

Cependant, M. G. Kolias, qui a bien voulu me communiquer son opinion sur cette identification, la regarde comme absurde et contraire aux lois linguistiques du néogrec⁷. Mais on sait qu'il existe des « étymologies populaires » qui ne se soucient pas trop des lois des linguistes. D'après un article de M. Kolias, le village moderne de Graviá aurait été appelé vers 1821 Soniska, tandis qu'il identifie la forteresse médiévale de Graviá, mentionnée plusieurs fois de 1212 à 1304⁸, avec les ruines de Pyrgos et l'ancienne ville de Pindos⁹. Je ne sais si ses conclusions sont décisives; il les

¹ *Περὶ τοῦ ἐτύμου τῆς λέξεως Γραβιά*, dans *Λεξικογραφικὸν Ἀρχεῖον, Παράρτημα τῆς Ἀθηνᾶς*, t. XXVI (1914), p. 55-58.

² *ATHEN.*, XV, 699 E.

³ D. GEORGAKAS, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XLI (1941), p. 361-362.

⁴ Voir, p. 295 note 4, et p. 296, note 3.

⁵ Cf. ALBERT THUMB, *Handbook of the Modern Greek Vernacular* (trad. angl., Édimbourg, 1912), § 9.

⁶ *Partitio Romaniae*, éd. G. L. FR. TAFEL et G. M. THOMAS, dans *Fontes rerum Austriacarum*, 2. Abt., t. XII (Vienne, 1856), p. 468, n° 15.

⁷ Lettre du prof. G. Kolias, datée de Thessalonique, le 27 avril 1949. M. Kolias suppose que la forme *Καρφιά* n'est mentionnée nulle part; mais nous verrons qu'elle est bien attestée.

⁸ En avril 1212: Innocentii III papae *Epist.* XV, 25; *P. L.*, t. CCXVI, col. 564 BC.

⁹ G. T. KOLIAS, *Das Lehngut von Gravia*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. XXXVI (1936), p. 330-336.

justifie par le fait que la Graviá médiévale était située sur la route de Salona à Zeitun, ce qui me semble valoir aussi pour la Graviá moderne. Quoi qu'il en soit, je suis convaincu que la Graviá médiévale, ainsi que la Graviá moderne, a conservé le nom de l'ancienne Carphaea ou Carphia ; de plus, j'hésite à chercher la Graviá médiévale à Pyrgos, avant qu'on ait examiné les ruines tout près de Graviá, indiquées par les lettres PK (Palaiokastron) sur la carte de Foat¹.

D'après notre supposition, l'évêque Isaac de la Pentapolis en Grèce, attesté en 518, résidait donc dans une des cinq villes qui formaient la Doride après l'exclusion de Lilaea ; mais il faut établir dans laquelle. On penserait volontiers à Boeum, qui est la seule parmi les cinq villes doriennes qui soit encore mentionnée, vers 527-528, par Hiéroclès². Pour justifier cette opinion, on pourrait même mentionner le nom de l'évêché d'un des Pères de Nicée, qui s'appelle *Μάρκος Βολας* dans quelques listes. Mais, d'une part, cet évêque ne figure pas dans la meilleure recension de ces listes³, et de l'autre, la variante Boea, au lieu de Boeum, ne se trouve nulle part ailleurs.

En fait, ce n'est pas l'ancienne ville de Boeum qui servit de résidence à l'évêque de Pentapolis, mais justement celle des cinq villes qui est attestée dans les sources les plus tardives et qui, seule, subsiste encore aujourd'hui, presque à la même place que jadis, sous le nom de Graviá. Car, malgré le silence de Le Quien et des autres savants modernes, nous connaissons encore deux autres anciens évêques de Carphia. L'un des deux figure dans l'ouvrage de Le Quien comme le seul évêque de Scarphia, tandis qu'on y cherche l'autre en vain.

Le premier était un des signataires de la lettre de Pierre de Corinthe adressée en 458 à l'empereur Léon, une de celles qui furent publiées dans le *Codex encyclius*. Dans la traduction latine d'Épiphanes le Scholastique, qui seul a conservé ce document, il s'appelle *Zoilus episcopus Carphiae*⁴. Bien que ce nom soit attesté

¹ Voir ci-dessus, p. 293, note 4.

² Hierocles, *Synecdemus*, p. 643, 9, éd. Wesseling : *Βοὲ καὶ Δριμύα*, i. e. *Βοιδὸν καὶ Δριμυαία*.

³ E. Honigmann, dans *Byzantion*, t. XIV (1939), p. 41, n° 211.

⁴ *Collectio Sangermanensis*, I, 44, dans A. C. O., t. II, vol. V (1936), p. 89,

par les deux manuscrits, P¹ et W², sur lesquels Schwartz a basé son édition, ce dernier a mis dans son texte la « correction » *Scarphiae*.

Le second évêque de Carphia signa, en 459, la lettre synodale du patriarche Gennade, dirigée contre les simoniaques; il s'appelait *Κυριακὸς ἐπίσκοπος Καρφίων*³. Ici Schwartz, sans s'apercevoir que le même nom d'évêché figure dans le *Codex encyclius* (en ce cas, il est vrai, comme féminin singulier), l'explique par « i. e. Ἀκραφιῶν ». Cependant, la petite ville béotienne d'Acraephia(e), fameuse surtout à cause de son temple d'Apollon Ptoius, n'était même pas un membre indépendant de la confédération béotienne, mais soumise à Thèbes⁴; elle ne fut certainement jamais un évêché.

Si je ne me trompe⁵, c'est Jean Hardouin qui, le premier, « corrigea » *Carphiae* en *Scarphiae*; mais, contrairement à Schwartz, il l'a fait dans les deux cas⁶. Il était, d'ailleurs, assez raisonnable de faire cette petite *emendatio*; car, tandis que Carphia ou Carphaea était aux temps classiques une localité à peine connue, Scarphia était une ville assez importante qui, située près des Thermopyles, frontière septentrionale de la Grèce à l'époque de Justinien, figure

42 = MANSI, t. VII, col. 612 c avec la note m = LABBE, *Sacrosancta Concilia*, t. IV (Venise, 1728), col. 1920 E, avec la note q (Carsiae: veteres libri Carphiae).

¹ P = Parisinus lat. 12098, olim Sangermanensis 466, saec. x.

² W = Vindobonensis 397, saec. x. — Le Codex Bellovacensis, qui n'existe plus, avait la même leçon; car Étienne Baluze, qui l'a collationné, la trouva dans « veteres libri », ce qui veut dire, chez lui, les codices Corbeiensis (= P) et Bellovacensis.

³ MANSI, t. VII, col. 917 c. Codices Patmenses 172 et 173 (vers 800), éd. Ed. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, dans *Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss.*, N. F. 10 (Munich, 1934), p. 176, note 1, n° 28. Codex Vindobon. theol. 56 (olim 44), fol. 176-178, saec. ix-x; cf. P. LAMBECIUS, *Commentarius de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi*, éd. A. F. KOLLAR, liber VIII (Vienne, 1782), col. 891-892.

⁴ HIRSCHFELD, dans *R. E.*, t. I, col. 1194.

⁵ Les premières éditions du Codex encyclius par SURIUS (1567), NICOLINI (1585) et BINIUS (1606 etc.) me sont inaccessibles; d'après SCHWARTZ, elles sont basées sur le codex W qui a « Carphiae ».

⁶ J. HARDOUIN, *Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones summorum pontificum*, t. II (Paris, 1714), col. 761 A et 1458, addendum ad col. 786 c: Carphiensis, *Addé in margine, Forte, Scarphiensis, & Graece Σκαρφίων*. MANSI, t. VII, col. 612 c in marg. (= P. G., t. LXXXV, col. 1620 avec la note 3) et col. 918 c in marg. avec la note m.

pour cette raison chez Hiéroclès à la première place parmi toutes les villes de la province d'Hellade.

Aubert Le Mire¹ et Michel Echard² ne mentionnent l'évêché en question ni sous le nom de Carphía ni sous celui de Scarphía.

Dans l'*Oriens Christianus*, publié en 1740 comme œuvre posthume, Le Quien écrivit les lignes suivantes³:

ECCLESIA SCARPHIAE

SCARPHIA, *Σκαρφεία*, Locrorum Epichemidiorum civitas fuit ad maris oram et Boagrii fluminis ostia prope Thermopylas; Plinio lib. 4. cap. 7 et Ptolemaeo. Est etiam eodem Plinio teste cap. 12. insula Helladis, Scarphía in mari Aegaeo. Prima Helladis provinciae civitas Hierocli in notitia, *Σκαρφεία*, *Scarphía*.

EPISCOPI SCARPHIAE

1. ZOILVS

Epistolae synodi provinciae Helladis ad Leonem Aug. de nece S. Proterii Alexandrini & concilio Chalcedonensi subscriptus legitur *Zoilus episcopus Carsiae*, vel ut codices Baluzii habent, *Carfiae*, pro *Scarphiae*, *Σκαρφείας*.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Le Quien ne mentionne que l'évêque Zoilus.

La même année, parut le douzième volume de la *Bibliotheca Graeca* de Jean-Albert Fabricius, qui contient un « Index geographicus conciliorum et episcopatum orbis Christiani ». On y trouve⁴: « Scarphiensis, in provincia Peloponnesi; corruptè Carphiensis ». De même, sous Carpiensis⁵, Fabricius renvoie à Scarphiensis. Je ne sais pourquoi Fabricius attribue Scarphía à la province du Péloponnèse, au lieu de la chercher, comme Oreus, « in Hellade », ou, comme Opous, « in Locride ».

Depuis ce temps, tous les savants ont maintenu, suivant l'exemple d'Hardouin, de Le Quien et de Fabricius, que Scarphía était un ancien évêché⁶.

¹ Aubertus MIRAEUS, *Notitia Episcopatum Orbis Christiani*, Anvers, 1613.

² M. l'Abbé de Commanville [Michel ECHARD], *Tables géographiques et chronologiques de tous les archeveschez et éveschez de l'univers*, Rouen, 1700.

³ Michel LE QUIEN, *Oriens Christianus*, t. II, col. 212-213.

⁴ *Bibliotheca Graeca*, 1^{re} édition, t. XII (Hambourg, 1740), p. 118.

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ Voir p. ex. : J. E. T. WILTSCH, *Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik*, t. I (Berlin, 1846), p. 125; trad. angl., t. I (Londres, 1859), p. 135, n. 23. J. M. NEALE, *A History of the Holy Eastern Church*, part I (Londres,

Après 518, aucun évêque de Carphia n'est plus connu. La ville ne figure dans aucune des *Notitiae Episcopatum* qui, depuis le début du dixième siècle, énumèrent les évêchés suffragants de Corinthe et d'Athènes. Il faut cependant mentionner une curieuse variante, qui semble indiquer qu'en 1274, un métropolitain « Corfiensis » existait dans l'Eglise grecque. On le trouve à la quatorzième place parmi les métropolitains et archevêques auxquels le pape Grégoire X adressa une lettre datée du 28 juillet 1274¹. Dans le manuscrit de Bordeaux de la même lettre² figure la variante *Consiensis* que l'éditeur change en *Corfiensis*. Dans la lettre que les prélats grecs avaient préalablement envoyée au pape, on trouve *metropol. Beroeas*³ au lieu de *Corfiensis*, ce qui est d'autant moins compréhensible que l'*archiepiscopus Berie* (manuscrit de Bor-

1850), p. 96. P. S. GAMS, *Series Episcoporum* (Ratisbonne, 1873), p. 430. G. F. HERTZBERG, *Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer*, t. III (Halle, 1875), p. 487 ; trad. franç. par A. BOUCHÉ-LECLERCQ, t. III (Paris, 1890), p. 396, n. 1. C. DE BOOR, *Nachträge zu den Notitiae Episcopatum*, dans *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, t. XII (Gotha, 1891), p. 532. H. GELZER, *Die kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaveneinbruche*, dans *Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie*, t. XXXV (Leipzig, 1892), p. 421. L. DUCHESNE *Les anciens évêchés de la Grèce*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome*, t. XV (1895), p. 384. U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, *Topo-bibliogr.*, t. II (Montbéliard, 1900-1903), col. 289. H. LECLERCQ, dans *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I (Paris, 1907), col. 337. S. VAILHÉ, dans *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. I (Paris, 1912), col. 303. Max Herzog zu SACHSEN, *Das christliche Hellas* (Leipzig, 1918), p. 62. F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle* (Paris, 1924), p. 90. A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. II, 4^e éd. (Leipzig, 1924), p. 787. OLDFATHER, dans *R. E.*, t. XIII (1926), col. 1236, 5, i. v. Lokris ; t. III A (1927), col. 464, 5-9, i. v. Skarpheia. Luigi GRAMATICA, *Testo e Atlante di geografia ecclesiastica* (Bergame, 1928), tab. XVI. K. PIEPER, *Atlas Orbis Christiani Antiquus* (Düsseldorf, 1931), p. 34 et carte 9. G. I. KONIDARIS, *Αἱ μητροπόλεις καὶ ἀρχιεπισκοπαὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ ἡ « τάξις » αὐτῶν*, dans *Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*, éd. N. A. BEES, fasc. 13 (Athènes, 1934), p. 103, n° 670 (¹ *Ἐπαρχία Ἑλλάδος, μητρόπολις Ἀθῆναι, ἐπισκοπή ια'*). E. HONIGMANN, dans *Byzantion*, t. XIV (1939), p. 146, n. 2.

¹ *Registres de Grégoire X*, éd. par Jean GUIRAUD, dans la *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 2^e série, t. XII (Paris, 1892-1906), p. 208, n° 489. MANSI, t. XXIV, col. 79 c (d'après WADDING et HARDOUIN).

² *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et d'autres bibliothèques*, t. XXVII, 2^e partie (Paris, 1879), p. 150, l. 13.

³ MANSI, t. XXIV, col. 75 A.

deaux : *Birrie*) y figure en dernier lieu parmi les destinataires de la lettre. Il s'agit de l'archevêque de Bérée en Macédoine, puisque la Béroé ou Beroea de Thrace disparaît déjà au cinquième siècle, son dernier évêque connu étant Sébastien (en 451, 457 et 458)¹, et que la Bérée de Syrie n'entre pas davantage en ligne de compte. Dans le premier cas, *Beroeas* (au lieu de « Corfiensis ») est évidemment une erreur. D'après sa place, entre les métropolitains de Carie et d'Athènes, je serais enclin à corriger *Corfiensis* en *Corinthiensis*. En tout cas, *Corfiensis* est un nom estropié, qui ne peut guère être celui de l'ancien évêché de Carphía.

Scarphia subsiste encore aujourd'hui comme siège titulaire², mais il semble qu'il n'est occupé par aucun évêque. Autrement, il suffirait que le titulaire supprimât la lettre qui constitue indûment l'initiale du nom de son évêché, pour retrouver celui de son véritable siège. Après cette correction, sa dignité hiérarchique restera la même, et les conséquences de cette rectification seront plutôt avantageuses pour lui, car 1° il pourra s'appeler en même temps évêque de cinq villes, 2° son siège, sous le nom de Carphía ou Karphía, occupera dorénavant une place plus avancée dans l'ordre alphabétique, et 3° cette localité existe encore aujourd'hui, tandis que Scarphia, située autrefois quelque part dans les environs de l'actuelle Molo, a complètement disparu.

En résumant les résultats des pages précédentes, nous proposons donc de supprimer la rubrique *ECCLESIA SCARPHIAE* dans une nouvelle édition de l'*Oriens Christianus* et de la remplacer par la suivante :

ECCLESIA CARPHIAE SIVE PENTAPOLEOS
EPISCOPI CARPHIAE

1. Zoilus episcopus Carphiae a. 458.
2. Cyriacus episcopus Carphiorum a. 459.
3. Isaacius episcopus Pentapoleos Graeciae a. 518.

New-York.

Ernest HONIGMANN.

¹ R. JANIN, dans *Dict. d'hist. et de géogr. ecclé.*, t. VIII (1935), col. 877 sq. dit, il est vrai, que « Le Quien attribue par erreur à Béroé de Thrace l'évêque Sébastien... Sébastien appartient à Berrhée de Macédoine. » En réalité, cette remarque de Janin est ce que les Allemands appellent une « Verschlimmbesserung ».

² Cf. *Index sedium titularium archiepiscopatum et episcopatum* (Vatican, 1933), p. 8, n° 40.

UN NOUVEAU TÉMOIN DU TEXTE G DE L' « HISTOIRE LAUSIAQUE »

(MS. ATHÈNES 281)

Qu'on se laisse gagner ou non par l'optimisme qui avait gagné dom C. Butler lui-même sur la valeur critique de son texte de l'*Histoire lausiaque* (= HL) ¹, le fait est que l'enquête menée par ce rude travailleur dans la tradition manuscrite grecque était loin d'avoir été exhaustive : étendue à 47 mss., elle n'avait pu toucher 41 autres codices ². A cette hypothèque qui, en tout état de cause, pèse sur notre meilleure édition de HL, nous sommes devenu nous-même plus sensible après que nous eûmes cru constater que certains chapitres de Pallade trahissent l'utilisation de sources coptes déjà mises en grec et dont les traces, assez apparentes, le sont au maximum dans ceux des témoins du texte grec auxquels, précisément, Butler a accordé le moins de crédit ³. Quelle que soit l'interprétation qu'il convient d'en donner, des faits de ce genre — il y en a d'autres encore — mettent en évidence la nécessité d'un complément d'enquête dans la tradition manuscrite grecque.



Le ms. grec 281 de la Bibliothèque nationale d'Athènes, signalé par le catalogue de Sakkelion, est l'un de ceux que Butler dit n'avoir

¹ *The Lausiak History of Palladius*, t. II, Cambridge, 1904. Voir p. xciii : « I do not doubt that in substantial it (the present edition) reproduces the original with correctness. »

² *Ibid.*, p. xvi-xvii.

³ R. DRAGUET, *Le chapitre de l'Histoire lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte ?* dans *Le Muséon*, t. LVII (1944), p. 53-145, et t. LVIII (1945), p. 15-95 ; *Une nouvelle source copte de Pallade : le chap. VIII (Amour)*, dans *Le Muséon*, t. LX (1947), p. 227-255.

pu consulter¹. Aux termes de la notice de Sakkelion, ce codex de 202 folios (xv^e s.) ne contiendrait que HL²; en réalité, HL n'y occupe que les fol. 1-115^v; au fol. 116^r, commence un texte qui se lit au début de l'*Historia monachorum in Aegypto*³.

Grâce à un ensemble de concours très complaisants⁴, nous avons obtenu des microfilms des folios 1-116^r; bien que, par suite de divers accidents techniques et de l'état du ms., nos photographies ne soient pas en condition idéale, elles permettent de lire, presque au complet, le texte de Pallade. L'écriture (21 lignes à la page) est régulière, mais sans élégance; les fautes, d'orthographe ou d'accentuation, n'abondent pas; de-ci de-là, quelques corrections, apportées, ce semble, par la première main. Le ms. a connu une vie mouvementée. Le folio 66, déplacé, doit se lire après le fol. 16. Après le folio 7, manque la valeur d'un folio (BUTLER, p. 14, l. 14 - p. 15, l. 17); après le folio 20 s'ouvre une autre lacune, plus considérable (BUTLER, p. 31, l. 14 - p. 44, l. 12). Les folios manquants ne seraient-ils pas hors place, eux aussi, cette fois dans la seconde partie du ms.?

L'Athen. 281 s'avère, au premier coup d'œil, un texte du type Butler, dont les témoins, on le sait, sont rares et tous incomplets⁵. Il s'impose donc à l'attention. Et c'est donc aussi en le comparant au texte de Butler et en le situant par rapport aux mss. de base utilisés par celui-ci qu'il convient d'en fixer le caractère. Aupara-

¹ BUTLER, t. II, p. xvi.

² J. SAKKELION et A. SAKKELION, *Katálogoz tōn χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος* (Athènes. 1892), p. 49: *Τεῦχος ἐκ χάρτου βαμβακίνου μήκ. 0, 21, πλ. 0, 14 κατὰ τὴν ιε' ἑκατονταετηρίδα γεγραμμένον, ἐκ φύλλων δὲ 202 συγκείμενον. Περιέχει: Παλλαδίον Ἐλενουπόλεως τὴν Λανσαϊκὴν Ἱστορίαν.*

³ Fol. 116^r: *Βίοι καὶ θαύματα τῶν θαυμασίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, ἧ κατ' Αἰγυπτὸν ἱστορία τὸ μικρὸν παράδεισον λεγόμενον. Inc.: Πρώτην Θεοῦ θέλοντος ἀρχήν* = E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Texte und Untersuchungen* (Gießen, 1897), p. 4, Prologue, n° 13.

⁴ Nous sommes heureux de remercier ici notre collègue M. Milton V. Anastos, de Harvard University, M. G. Cournoutos, conservateur des mss. à la Bibliothèque nationale d'Athènes, dom D. Amand de Mendieta, O. S. B., ainsi que diverses personnalités du Ministère des Affaires Étrangères et du Commerce Extérieur à Bruxelles et de la Légation de Belgique à Athènes.

⁵ Cf. BUTLER, t. II, p. lvi, § 8 (I).

vant, cependant, il ne sera pas inutile de rappeler ce que représente au juste l'édition de Butler, une œuvre qui, n'ayant pas été faite d'un seul jet, reste, à certains égards, d'un abord aussi hérissé que la tradition manuscrite, extraordinairement complexe, avec laquelle elle se trouvait aux prises.

1. L'édition de Butler donne la recension non interpolée, celle où HL n'est pas fusionnée avec l'*Historia monachorum in Aegypto*.

2. Elle vise à isoler et à reconstituer un nouveau type de texte, G, à l'exclusion du type B, plus long et plus chargé de rhétorique, qui figure dans toutes les éditions antérieures, en particulier dans P. G., t. XXXIV; certains chapitres, toutefois, absents de tous les mss. G (41 b, 42, 45, 49, 52), ont été reconstruits conjecturalement d'après des mss. B et les versions.

3. Quant au texte G lui-même, ses témoins se répartissent en deux groupes clairement définis : PWTA et VCβ¹; c'est au premier que Butler a donné la préférence, le second étant un texte très librement récrit et plus proche de B².

4. De même qu'il admettait dans son texte certains chapitres absents des mss. G, Butler a suivi, quant à l'ordre de succession des chapitres dans l'œuvre entière, les mss. B, et non pas les mss. G, où l'ordre est tout différent de celui de B après le ch. 39³.

5. Le texte qui se lit dans Butler ne correspond exactement à aucun ms. individuel du type G; c'est une élaboration composite, faite de leçons choisies par l'éditeur dans ses mss. de base⁴. Par conséquent, pour comparer un nouveau témoin à l'un quelconque des mss. de base de Butler, on doit, au préalable, reconstituer ce ms. en combinant, avec tous les risques inhérents à pareille opération, le texte édité et l'appareil critique.

6. Mais voici des complications de surcroît. Butler avait d'abord construit son texte en combinant P (xiv^e s.) et T (xvi^e s.) — les deux seuls mss. à sa disposition qui, en se suppléant pour certains chapitres, fournissent un texte complet de type G⁵ — et quelques

¹ BUTLER, t. II, p. LIX.

² BUTLER, t. II, p. LXXIII.

³ Voir au t. II, p. LVI, la conclusion du § 7 de l'Introduction, et, pour la différence d'ordre dans les deux groupes, la table du t. II, p. L.

⁴ Cf. t. II, p. XCI-XCIII.

⁵ En plus des chapitres reconstruits par Butler d'après des mss. du type B, le codex P omet le chap. 36 b (passage anti-hiéronymien) et le chap. 38 (Éva-

LER, p. 15, l. 17, en plein ch. 1 - p. 31, l. 14, en plein ch. 10), soit les ch. 1 (incomplet au début), 2, 3, 4, 5, 6, 7 (compte tenu du fol. 66, à lire après le fol. 16), 8, 9, 10 (incomplet à la fin).

6° Lacune, correspondant à BUTLER, p. 31, l. 14 - 44, l. 12, soit les ch. 10 (la fin), 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 (le début) ; comme, selon toute apparence, ces chapitres (244 lignes de Butler) se trouvaient effectivement dans le ms. original, la lacune peut être évaluée à quelque 12 folios (11 à 12 lignes de Butler = 1 page du ms.).

7° Fol. 21^r - 80^v, ligne 18 : *οὕτω γὰρ ἐώρακα - ἐν αὐτῇ τῇ Πρώμῃ ταφείς* (BUTLER, p. 44, l. 12 - p. 116, l. 5), soit les ch. 17 (la fin), 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37.

8° Le ch. 38 (Évagré) est omis (BUTLER, p. 116, l. 6 - p. 123, l. 3).

9° Fol. 80^v, ligne 19 - 82^v, ligne 4 : *Περὶ Πίωρ τοῦ αἰγυπτίου - οὐκ ἀπεστάλην* (BUTLER, p. 123, l. 4 - p. 125, l. 15), soit le ch. 39.

10° Fol. 82^v, ligne 4 - 115^r, ligne 21 : *Περὶ Χρυσίου* (BUTLER, p. 136, l. 12) et la suite jusqu'à la fin du texte de Butler, mais avec des omissions et dans un autre ordre : ch. 47, 58, 40, 44, 43, 53, 50, 51, 48, 41a (BUTLER, p. 128, l. 1-5), 63, 59, 60, 46, 69, 70, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71. Sont donc omis les ch. 41b, 42, 45, 49, 52.

11° Fol. 115^r - 115^v, ligne 6 : doxologie et explicit : *Αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος καὶ ἡ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ πατρὶ καὶ τῷ παναγῶ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. Τέλος τῆς πρὸς Λαῦσον ἱστορίας παρὰ Παλλαδίου γραφείσης.*

12° Le reste de la page, d'une autre main, porte un texte en vers, partiellement illisible. Inc. *Ἀνδρες βρωτὴ φήγουμεν ἐκ πλάνου κόσμου κ.τ.λ.*

B. Observations et conclusions.

1° Les omissions, ainsi que l'ordre des chapitres, après le ch. 39, sont caractéristiques des mss. G.

2° Par l'étendue du texte conservé, l'Athen. 281 vient aussitôt après P et T, et avant W : il porte en effet 89,2 pour cent du texte imprimé de Butler (qui comprend, en plus de la matière G, le procœmium inauthentique et les chapitres reconstruits d'après B), et 91,8 pour cent de ce que l'on peut normalement s'attendre à rencontrer dans un ms. G.

3° Une confrontation de détail avec P, T et W pris individuellement révèle ceci :

a) Athen. 281 omet le procœmium inauthentique avec TW, contre P.

b) Le ch. 16 (Nathanaël) tombant dans la grande lacune qui suit le fol. 20, nous ignorons si notre ms. le plaçait après le ch. 15, avec T, ou bien après le ch. 12, avec PW .

¹ BUTLER, t. II, p. LXVIII.

III. Variantes mineures.

Les sondages faits en divers endroits donnent sensiblement les mêmes résultats. Voici le détail des 47 leçons de l'Athen. 281 par comparaison avec les mss. P, T, W, au ch. 8 (Amoun).

BUTLER, p. 26, l. 20, etc. *Ἀμούν*, avec TW.

26, 20 <i>Ἐλεγε, κ.τ.λ.</i>	P T	28, 3 <i>εὐχὴν</i>	P W
27, 2-3 <i>καθέζ. ἐν παστῶ</i>	P W	28, 6 <i>μὺν ἀκούσης</i>	P W
27, 4 <i>κοιμήσαντες</i>	P* T W	28, 8 <i>δίκαιόν ἐστι πρᾶγμα</i>	W
27, 5 <i>ἀναστὰς + ὁδν</i>	.	28, 8 <i>om. γε</i>	P W
27, 6 <i>σύμβιον</i>	P T	28, 11 <i>συνοικοῦντα</i>	T W
27, 7 <i>κυρία (om. μου)</i>	P W	28, 12 <i>κυρίῳ</i>	P
27, 10 <i>ἐκτελέσαντες</i>	T	28, 12 <i>ἔχε σὸ</i>	P W
27, 10 <i>θεῶ</i>	P T	28, 12 <i>+ τὸν</i>	P W
27, 10 <i>ἄθηκτον (om. αὐτῶ) P</i>	T	28, 13 <i>ποιήσω</i>	P W
	(<i>ἄθικτον</i>)	28, 13 <i>κατέλαβε</i>	P W
27, 11 <i>κόλπον (+ αὐτοῦ) P</i>	W	28, 14 <i>τὸ ἐνδότερον</i>	P W
27, 14-15 <i>εἰσηγεῖτο .. εἰπεῖν</i>	P T	28, 14 <i>Νιτρίας</i>	T W
		28, 15 <i>+ καὶ¹</i>	P W
27, 16 <i>λοιπόν (om. τοῦτο) P T</i>	—	28, 17 <i>σύμβιον αὐτοῦ</i>	P
27, 17 <i>μένη</i>	P	28, 18 <i>τούτον θαῦμα</i>	P W
27, 18 <i>μένωμεν</i>	P	28, 18 <i>ὁ ἐπίσκοπος</i>	P T
27, 18 <i>+ δέ</i>	P T	28, 19 <i>διτιπερ</i>	T W
27, 20 <i>τῶ</i>	P* T W	29, 1 <i>+ τῶ</i>	P
27, 20 <i>βαλσάμφ</i>	P W	29, 2 <i>εὐρέθη</i>	P W
28, 2 <i>ἐποίει</i>	P W	29, 3 <i>οὗτος ... ἐτελειώθη</i>	P W
28, 2 <i>καὶ ἥσθις</i>	P W	29, 5 <i>ψυχὴν αὐτοῦ</i>	P W
28, 2 <i>+ καὶ²</i>	P W	29, 5 <i>ὀπὸ</i>	P W
28, 3 <i>ρυκτερινὴν πάλιν</i>	P W	29, 5-6 <i>+ τούτον ... Νεῖλου</i>	P T
28, 3 <i>ποιήσας</i>	T W	29, 5 <i>τὸν ποταμόν</i>	P

La récapitulation donne les totaux suivants :

Athen. 281 va avec	P W	contre T	22 fois
	P T	contre W	9 fois
	T W	contre P	5 fois
	P	contre T W	6 fois
	P* T W	contre P corr.	2 fois
	T	contre P W	1 fois
	W	contre P T	1 fois
seul		contre P T W	1 fois

Toutes les combinaisons possibles sont représentées ! Une fois de plus, se vérifie le mot de Butler : HL nous met en présence d'un « problème textuel d'une complexité peu commune »¹.

Le tableau confirme cependant que, sans être la réplique exacte de P, c'est avec lui que l'Athen. 281 a les affinités les plus marquées : en effet, s'il a 17 fois les leçons de T, il a 30 fois celles de W et 39 fois celles de P. La proximité de P et de W, déjà reconnue par But-

¹ Cf. t. II, p. LVII.

ler, s'affirme à nouveau (22 cas), et l'on peut dire, avec plus de précision, que l'Athen. 281 est un témoin du groupe PW.

*
* *

L'Athen. 281 appartenant, dans l'ensemble des mss. G, à la classe PTW, on peut s'attendre qu'il n'ait aucune affinité de base avec les deux autres classes du texte G, savoir VC, que Butler a étudiée dans son introduction¹, et OW^o, dont il a reconnu tardivement l'existence², mais sans lui accorder l'importance qu'elle paraît mériter³. Des sondages faits dans les fragments qui subsistent de mss. de ces deux dernières classes de G confirment les prévisions.

1. Pour VC, le ch. 35 (Jean de Lycopolis) nous a servi de test. Dans ce chapitre, pourtant assez long (117 lignes de Butler, p. 100 ss.), Athen. 281 ne présente aucune des leçons propres à cette classe.

2. Pour OW^o:

a) Pour O, dans les trois chapitres conservés (22, 32 et la première partie de 33), une fois seulement, Athen. 281 porte une leçon de O : fol. 67^r, il ajoute, avec OB (*B* = quelques mss. B), contre PT, le mot *λεγόμενα* (scl. *μαλάκια* : cf. BUTLER, p. 96, l. 4).

b) Pour W^o, très fragmentaire également, au chap. 32 (Paul le Simple), aucune leçon propre à W^o dans l'Athen. 281 ; au ch. 21 (Euloge), Athen. 281, fol. 45^v, porte *λογικωτέρους*, leçon propre à W^o (*λογικωτέρους* ; cf. BUTLER, p. 66, l. 14) : notons aussi, fol. 46^v, *ἀφησυχάσας* avec W^o et plusieurs mss. B contre PT (cf. BUTLER, p. 67, l. 18).

Aucune affinité fondamentale, on le voit, avec aucune des deux classes. Les accords, isolés, n'ont rien d'étonnant, si l'on songe aux multiples interférences des divers rameaux de la tradition manuscrite de HL et, en particulier, aux réactions des mss. B sur les mss. G.

■
* *

Reste la question de l'étendue de ce que l'Athen. 281 peut avoir en propre. Seul un dépouillement complet du ms. permettrait de le déterminer. On a vu qu'au ch. 8, l'Athen. 281 ne présente qu'une seule leçon propre. Voici d'autres sondages.

¹ T. II, pp. LVIII et LXXIII.

² T. II, p. 177 : W^o, « a quite different type of the G text closely akin to O ».

³ R. DRAGUET, *Le chap. XXXII*, art. cité, t. LVIII, p. 95 : « Si nous avons vu juste, c'est le codex O, pour lui (Butler) sans valeur, qui a conservé, à de rares exceptions près, la teneur originale du ch. XXXII. »

1. Au ch. 35 (Jean de Lycopolis), deux leçons propres : fol. 72^r, αὐτῷ + ὄντι (cf. BUTLER, p. 102, l. 20), et fol. 73^r, οὕτως μειδιάσας, d'ailleurs une faute manifeste, en face de οὕτος μειδιάσας des autres témoins (cf. BUTLER, p. 104, l. 15).

2. Au ch. 21 (Euloge), trois leçons propres : fol. 45^r, λάβε (cf. BUTLER, p. 65, l. 20) ; fol. 45^v, λαβών (cf. BUTLER, p. 66, 4) ; fol. 47^v, λόγῳ δλων τούτων (cf. BUTLER, p. 68, 18).

3. Au ch. 32 (Pachôme), quatre leçons propres : fol. 64^v, [...]απται, en face de ἐγγράπτο (cf. BUTLER, p. 91, 6) ; fol. 65^r, le passage relatif aux prières est disposé comme suit : ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα καὶ ἐν τῷ λυχνικῷ δώδεκα καὶ ἐν ταῖς παννυχίσι δώδεκα καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς, ὅτε δὲ δοκεῖ τὸ πλῆθος ἐσθλεῖν ἐκάστη εὐχῇ ψαλμοὺς προσάγεσθαι τοπώσας (cf. BUTLER, p. 92, 3-8) ; fol. 65^v, om. le premier καὶ (cf. BUTLER, p. 94, 10) ; fol. 67^r, l'énumération des occupations et ateliers se fait dans l'ordre suivant : ὁ μὲν γὰρ ἐργάζεται γῆν γεωργῶν ἄλλος κῆπον ἄλλος ἐστὶν εἰς τὸ χαλκεῖον ἄλλος εἰς τὸ γναφεῖον ἄλλος εἰς τεκτονεῖον ἄλλος εἰς βυρσεῖον ἄλλος σκυτοτομεῖον ἄλλος καλλιγραφεῖον ἄλλος πλέκων τὰ λεγόμενα μαλάκια ἀποστηθίζουσι δὲ καὶ πάσας τὰς γραφάς (cf. BUTLER, p. 96, 1-5). Notons que la disposition du passage des prières et de celui des ateliers est différente dans tous les témoins ¹.

Joints aux affinités étroites que l'Athen. 281 présente avec PW, ces faits permettent de supposer que, dans l'ensemble, l'individualité textuelle de notre ms. n'est pas très accusée.

* * *

L'Athen. 281 étant un ms. PW, Butler, s'il l'eût connu, n'aurait pas sensiblement modifié les corrections qu'il apporta, après la découverte de W, au texte qu'il avait primitivement élaboré en suivant, en ordre principal, le ms. P.

Mais, si difficile soit-il de préciser en quelle mesure, autre chose est le texte de Butler et autre chose le texte original de Pallade. De ce point de vue, Athen. 281, ms. du type PW, ne peut être d'un grand secours. On aura remarqué que, des leçons passablement nombreuses que T présente en propre au ch. 8 et qui nous ont paru dignes d'intérêt par leur caractère coptisant ², le nouveau ms. n'en offre qu'une seule : ἐκτελέσαντες (cf. BUTLER, p. 27, l. 10). Son intérêt majeur pour la critique réside, ce semble, dans le fait qu'il vient accroître d'une unité le nombre, très restreint, des témoins relativement complets du groupe PTW du texte G.

Louvain.

René DRAGUET.

¹ Ibid., pp. 15-17 et 72-73.

² R. DRAGUET, *Une nouvelle source copte*, art. cité.

è un racconto edificante, una *διήγησις ψυχοφελής*¹, come dicevano i bizantini. Non si va tanto lungi dal senso originario del vocabolo « leggenda ». Diciamo dunque « leggenda di S. Frontonio », senza pregiudicare quel po' di valore storico che può avere il tradizionale racconto.

I. — LE DUE REDAZIONI.

A meglio intendere ciò che ne avremo a dire, giova brevemente richiamare a memoria la sostanza del fatto.

Frontonio, che aveva radunati intorno a sé nella sua città natale (non è detto qual fosse) un buon numero di monaci, desideroso di maggior quiete e solitudine, li persuade a seguirlo nel deserto a far vita eremitica. Buon tempo dopo, mancando i viveri in quella squallida regione, cominciano i bravi discepoli a brontolar contro Frontonio, che li avesse condotti là a morirvi di fame, e minacciano di tornarsene alla città. L'abbate fa del suo meglio per confortarli alla pazienza, alla fiducia in Dio, all' attesa del soccorso, e dal canto suo si profonde in ferventi suppliche a Dio confacenti al bisogno. Viene esaudito. Un angelo appare a un ricco cristiano (non si dice chi e dove) e gli ordina, anche con minacce di castighi se trascura, di « mandar viveri ai servi di Dio nel deserto ». Così, senz' altra determinazione. Il buon uomo, non sapendo da che parte voltarsi, segue il consiglio d'un amico : carica di vettovaglia sessanta o settanta cammelli, e li lascia andare all' avventura, senza guida, senza custode ; se Dio lo vuole, giungeranno a destinazione e torneranno salvi. Infatti così accade ; i cammelli vanno proprio a fermarsi davanti all' oratorio dove Frontonio stava coi discepoli cantando le divine lodi. Terminato l'ufficio, grande gioia e da fare per i monaci ; si scaricano i cammelli, si dà loro a mangiare il foraggio, che il padrone non aveva trascurato di porre per essi fra le derrate, si ritira quanto serve al sostentamento dei solitari. Il giofno appresso il santo abbate rimanda i cammelli con la metà delle vettovaglie apportate, ed essi, abbandonati a sé, tornano difilati al loro padrone, che con tanta gioia li riacquista e si sente confermato nella sua fiducia in Dio e nella generosità verso i bisognosi.

¹ Appunto *διήγησις* è intitolata nei manoscritti la traduzione greca dello scritto di S. Girolamo su Malco monaco. Cf. *Le Muséon*, N. S., t. I (1900), p. 434 ; t. II (1901), p. 214.

Sono dunque interpolazioni nella leggenda di S. Frontonio le seguenti:

- 350, 8-9 *et a beatissimo Petro urbis Romae ordinatus episcopus.*
 350, 10 *Petrocorieis.*
 350, 13 - 351, 1 *A quodam praeside ipsius civitatis - gladio deputabat.*
 351, 12 *Post haec completa hora diei nona.*
 351, 13 - 352, 5 *exeuntes de civitate - Acta haec omnia.*
 352, 6 *episcopus.*
 355, 9 *praesidem Squirium.*
 355, 18-19 *quae heremi pars novos inter anfractus montium habitatores haberet.*
 356, 12 *his escis qui<bus> heremitae utuntur.*
 357, 18 *beatus Frontus* (invece di *abbas*).
 359, 16 - 360, 3 *Et statim a semetipso conversus - omnis plebs ex illa hora.*

L'accennata lacuna sta a p. 357, 15, e fu sentita dall' editore stesso che la segnala nel testo con <...> e in nota avverte: « Hic nonnulla videntur deesse »; riferisce poi come l'abbia supplita l'ultimo dei tredici manoscritti da lui collazionati per quell' edizione, il codice di Bruxelles, Bibl. Royale 9290; sono le parole stesse, che a questo luogo si leggono nella redazione rivale A, come ognuno può convincersene paragonando la detta nota con P.L., t. LXXIII, col. 441 c. La redazione B dice invece ¹: *collaudabat Dominum, qui precem inopis non desepxit. Sed postquam gratiarum actio completa est Domino: « O vos, aii, ubi sunt murmurationes vestrae? Ecce Dominus servorum suorum habuit curam. Nunc festinantes deponite onera camelorum et nostros baiulos pauxillum repausate. Dominus nobis escas in heremo per muta animalia misit, sicut Danieli in lacu vectante angelo per prophetam. » Tunc conversi ovantes egressi catervatim deponebant onera camelorum lassescientium. Dominus vero eorum de propriis gerens sollicitudinem iumentis super unumquemque eorum ² mixtam annonam imposuerat, dicens: « En, quicumque de omnibus sarcinam deposuerit, inventa cibaria, miserebitur cunctis; aut si praeseptia desint, componet similia de suis stramentis. »*

¹ Cito dai codici Vaticani latini 1201 e 5411, del sec. XI, e Vaticano Urbinate 48, sec. XIV, confrontati e corretti col Vaticano Reginense 558, sec. XII, e Ambrosiano A. 266 inf., sec. X. Trascuro di riferire le minute varianti che non mutano il senso.

² Il Reginense e l'Ambrosiano invece di *unumquemque* dicono *quinque* e dopo *eorum* aggiungono *pro cunctis*; la prima variante, che poté essere casuale (supposto che nell' esemplare l'elemento *unum* fosse scritto in cifra, come si usava), trasse con sé, per riflessione, la seconda. La precauzione presa dal padrone dei cammelli cambia così totalmente d'aspetto. È certo più probabile, per ragioni critiche ed oggettive, la lezione degli altri tre codici Vaticani. Anche la redazione A parla di cinque cammelli carichi di foraggio per tutti, ma in un altro contesto; vedi più sotto.

Come un tutto a parte e senza interpolazioni, ma non senza una simile lacuna al medesimo posto, la redazione B ebbe ancor più di recente una seconda edizione integrale per cura di Ramon Fernández Pousa fra gli scritti di S. Valerio, abbate del Bierzo in Galizia, nella seconda metà del secolo VII¹.

Ricostituita così nella sua integrità anche la seconda redazione B, sicché se ne possa, sull' edizione publicatane, fare il paragone con la rivale A, vediamo quali ne siano le differenze sostanziali, cioè che toccano fatti e cose, aggiungendo o togliendo o cambiandone il senso. Non parlo qui dei prologi, che sono diversi anche dentro la medesima redazione B, e con la loro varietà stessa si addimostrano secondari; la primitiva forma della leggenda doveva cominciare senza prologo al modo dei racconti popolari: *Erat quidam senex monachus a prima aetate Deo devotus, nomine Frontonius*, come ha la redazione B.

A

Patr. lat., t. LXXIII

Col. 438. Nella sua città Frontonio raccoglie intorno a sé circa settanta uomini.

439 bc. Nel deserto, cominciando i monaci a mormorare, Fr. li previene e con una predica li quietava per qualche tempo. Nulla si dice dei divini uffici.

440 B (cap. IV). Intermezzo dello scrittore con propositi di brevità e di « sermo rusticus ».

B

(Cf. *Anal. Boll.*, 1930)

P. 350.

Trenta monaci².

352-354. Mormorando i monaci, Fr. tollera in silenzio e prega; un bel giorno poi li chiama a sé e fa loro la predica. *Nunquam tamen inter eos divinatorum vacavit officium canticorum, nec psalmodum grata siluit vox.*

355. (Omette tutto.)

¹ *San Valerio* (Nuño Valerio). Obras. Madrid, 1944 (cf. *Anal. Boll.*, t. LXVI, 1948, p. 309). Debbo la conoscenza di questa edizione alla squisita gentilezza del P. B. de Gaiffier, al quale ne esprimo qui tutta la mia gratitudine. La lacuna accennata nel testo cade sull' ultima delle righe omesse nella *Vita S. Fronti ep. Petragoricensis* (edizione Coens) e sulla prima delle seguenti (p. 357, 15 - 16). Legge l'edizione Fernández Pousa, senza varianti di manoscritti: *En quicumque de omnibus sarcina deposuerit inventa cibaria praecepit abbas dicens* ecc. L'occhio del copista saltò dal primo al secondo *cibaria*. Continuerò sempre a riferirmi all' edizione Coens, come più accessibile ai lettori.

² Così *triginta* i codici Vaticani 1201 e 5411 e l'Urbinate 48. Altri manoscritti della redazione B, come il Reginense e l'Ambrosiano, hanno anch' essi *septuaginta*; ma dev' essere artificiale conformazione col numero dei 70 cammelli, di cui più sotto.

440 D. Al ricco uomo che domanda dove stiano i servi di Dio da soccorrere *nemo valuit illi indicare locum, quia in abdito montis manebant et nemo ubi morarentur agnoverat.*

441 AB. Seguendo il consiglio dell' amico, il ricco *oneravit sexaginta quinque camelos ex his quae servi Dei comedere possent; quinque vero camelorum cibaria facta imposuit, escam cunctorum animalium, in maximo dolore dicens: « Si quis invenerit eos et eorum exposuerit onera, visis cibariis miserebitur eis et dabit eis manducare. » Et cum ingenti fletu uno ordine innectens chordas direxit eos per viam commendans Dominum, ut si ex Deo esset imperium, remearent celeriter cum salute. Nullus vero ducator cum animalibus abiit. Et quando egressi sunt ianuam, dimisit servulus primum camelum, cuius ducalem tenebat, quem ceteri sequebantur, et abierunt per viam iuxta praecinctum montis, euntes soli ... et quarto die, confecto itinere hora nona agentibus opus Dei fratribus, sicut quidam postea retulit nobis, ecce primus ante fores accubavit camelus.*

441 D. *Gaudentes deponabant onera camelorum. Supra quinque vero camelos, reseratis sarcinis, cibaria reppererunt. Abluentes igitur*

355-356. *At illi ignorantes, nescire se universi dixerunt.*

357, 5. *Fecit itaque onerari camelos in crastinum¹, ornamentis quoque eorum impositis, direxit eos per viam cum fletu; et erat lugens eos ex die qua abierunt usque dum reverterentur ad eum. Fuerunt enim cameli sexaginta². Factum est autem cum nona hora consueta<m> oratione<m> cum voce antiphonarum hymnidica omnes in unum celebrarent, primus ante monasterii fores³ exceubavit camelus.*

357, 15. Vedi sopra.

357, 16 (vedi sopra). *Exposita cibaria, praecepit abbas, dicens: « Alimonia vobis ferentibus lavate pedes camelis, dateque eis cibaria ex*

¹ Così il codice Reginese. Le edizioni: *Fecitque ita. Oneratis ergo camelis in crastinum* etc.; uno dei codici spagnuoli: *Fecit itaque onera camelis.*

² Così. il numero di sessanta cammelli, hanno chiaramente l'edizione del Faillon (fatta sul codice di Parigi. Nazionale 12596) e il manoscritto Vaticano Reginese. Altri codici della redazione B, quali l'Ambrosiano e tre spagnuoli, dicono, come le due edizioni, *septuaginta*; ma essi medesimi più sotto (ed. COENS, p. 358, 10 e 11) dove la somma è divisa in due metà, portano, con l'edizione Faillon e il Reginese, *trenta*, non trentacinque, come l'altra edizione; con ciò mostrano che il loro *septuaginta* a questo luogo è una deviazione dall'originale della loro tradizione.

tur animalium pedes, de stratu quo sibi sumptus viaticum detulerunt fecerunt praesepe, et apposuerunt eis escas, quas ipsi sibi apportaverant; necnon et ipsi etiam discurrebant per omnes montis anfractus, notas inquirere herbas, ut laborantia animalia escis pluribus reficerentur.

442 A. (Omette.)

442 A. I cammelli di ritorno giungono a casa del loro padrone : *Octava autem die, cum essent omnes [amici cum domino camelorum] in unum collecti, ieiuni ... ex altitudine montium campanae sonantis motus auditur.*

442 CD. Epilogo. *Legendum hoc tradite, multorum ad aedificationem monachorum. Ille enim magis erit melior in conspectu Dei, non quicumque legerit, sed qui credendo Dei servis sic fecerit. Mercedem autem a Christo Iesu Domino nostro recipiet... cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Haec sub Antonino imperatore gesta sunt, tertiodécimo anno imperii eius.*

358, 12-15. Frontonio rimanda i cammelli : *Et benedicens omnibus, dimisit eos, non viam ostendens, non indicans iter. At ipsi, tintinnabulorum ornamentis sonantibus, via per quam venerant regrediebantur.*

358, 19. *Quarta igitur die, cum universorum animus vehementer anxius ac domini fessum taediis aestuans pectus esset, auditur subito procul, tinnientibus auribus, sonitus campanarum.*

360, 12. *Brevia ergo de tanto viro ad vestrum augmentum suscipite et universis fratribus legite, gratias agentes Domino Iesu Christo, filio Dei Patris omnipotentis per Spiritum Sanctum, cui est honor gloria et potestas in saecula saeculorum. Amen.*

Se vogliamo caratterizzare queste differenze di fondo fra le due redazioni, potremo osservare in A la tendenza ad ingrossare e raddoppiare i numeri, a porre la scena in un paesaggio montagnoso, a cercar l'effetto con l'enfasi rettorica o col gesto pittoresco.

Più numerose e profonde sono le differenze di forma, ossia nella dicitura, come può rilevarsi già dai passi qui messi di fronte; qualche altro verrà a taglio più sotto. In genere la redazione A è più diffusa, più lunga; è una parafrasi, nell'ordinario senso della parola.

II. — LA PIÙ PROSSIMA ALL' ORIGINALE.

Che le due redazioni A e B derivino da un medesimo originale, da una comune fonte scritta, è fuor di dubbio, tanto vanno strettamente congiunte e parallele. Resta a cercare, e per più rispetti è importante, quale delle due meglio rappresenti la primitiva fonte, quale stia meno lontana dall' originale.

Già le fattezze proprie della redazione A, come risultano dal confronto poc' anzi istituito, a mio giudizio, hanno del secondario, come l'agguagliamento del numero dei monaci a quello dei cammelli, ovvero sono intrinsecamente meno verosimili, come il paesaggio montuoso per una carovana di cammelli; il foraggio per tutte le bestie adunato insieme sul dorso di cinque di esse, invece che su ognuna il suo; i monaci che il giorno stesso dell' arrivo di tanta abbondanza si spargono *per omnes montis anfractus* a sterpar erbe da mettere innanzi ai poveri animali per loro più vario e copioso pascolo. La narrazione B corre da principio alla fine più semplice, più sobria, più armonica; questa, io penso, rappresenta meglio l'originale.

Se però questi caratteri intrinseci non a tutti riescono ugualmente persuasivi, ed anzi taluno potrebbe esser tentato di rivolgerli in senso contrario, vengono a rinforzo due fatti estrinseci, due prove documentarie, che al giudizio del critico assicurano la priorità della redazione B sulla rivale A.

In primo luogo la tradizione manoscritta. Se esaminiamo attentamente le notizie dei manoscritti agiografici di quasi tutta Europa, che ci forniscono i PP. Bollandisti negli speciali catalogi da loro pubblicati sia negli *Analecta Bollandiana* (sin dal primo volume, anno 1882, p. 485 ss.) sia a parte, non mancheremo di notare, che la redazione A, conforme all' edizione del P. Rosweyde e del Migne, si trova soltanto nelle biblioteche di Germania e del Belgio (parte, nel medio evo, dell' impero romano-tedesco), in manoscritti non più antichi del secolo XII, mentre nelle biblioteche di Francia e d'Italia domina esclusivamente la redazione B, e se ne hanno codici più antichi, anche del sec. IX, come il primo dei collazionati dal P. Coens per la sua edizione¹, il quale, dandoci un adattamento

¹ L. c., p. 337. Nei catalogi pubblicati dopo il primo volume della *Bibliotheca hagiographica latina* (1898) i dotti editori indicano quale forma della leggenda

della leggenda di S. Frontonio alla vita di S. Front di Périgueux, ce ne fa inferire un esemplare più antico. Da tale stato di cose a me sembra di dover dedurre, che il tipo A della leggenda fu elaborato in Germania al secolo IX, poiché l'ha sunteggiato Rabano Mauro, il *praeceptor Germaniae*, nel suo Martirologio (*P. L.*, t. CX, col. 1139 BC), costituendone per noi il più antico testimonio. Servi di fondo a quel travestimento una forma della redazione B già alquanto degenerata, quale l'incontriamo, per esempio, nei codici Reginense ed Ambrosiano più sopra menzionati.

Una meno imprecisa datazione ci permette la tradizione spagnuola. Nell'ultimo quarto del secolo VII l'abate Valerio incorporava la redazione B nella sua vasta compilazione di *Vitae Patrum*¹. Alcuni decenni ancora più su ci fa risalire la citazione d'uno scrittore, alla quale non si è prestata sinora la dovuta attenzione. L'anonimo autore del trattatello grammatico *De dubiis nominibus*², che fiorì verso la metà del secolo VII nella Spagna, a quanto pare³, a provare che il sostantivo *heremus* è di genere femminile, cita una frase della nostra leggenda: *ad Frontonium discipuli*: « *Numquid in sola heremo castitas...* »⁴. Sono precisamente le prime parole della querela dei monaci contro Frontonio, secondo la leggenda B: *Factum est ut murmurare coepissent*: « *Numquid sola in heremo castitas quae in urbibus non est?* »⁵. Nella redazione A per tutta la

sia contenuta in ciascun manoscritto con uno dei numeri 3189-3192 di detta *Bibliotheca*; nei catalogi precedenti lo esprimono equivalentemente con sufficiente chiarezza notando per ciascuno se è conforme con l'edizione Rosweyde-Migne oppure con quella del Faillon. Non siamo altrettanto bene informati sui manoscritti latini dell'Inghilterra e della Spagna. Ma quanto all'Inghilterra possiamo almeno dire che il tipo B non vi era sconosciuto, appartenendo ad esso il codice del Collegio di Eton segnato K. 3. 9, sec. XIII (cf. C. SCHENKL, in *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. Wien*, t. 143, 1900, fasc. 8, p. 42). Per la Spagna ci può bastare la citazione dell'anonimo autore del *De dubiis nominibus*, del quale diremo un po' più sotto, e i quattro codici collazionati dal Signor Fernández Pousa per la sua edizione.

¹ Vedi D. DE BRUYNE, *L'héritage littéraire de l'abbé saint Valère*, nella *Revue Bénédictine*, t. XXXII (1920), p. 5 s., n. 33.

² H. KEIL, *Grammatici latini*, t. V (Lipsiae, 1868), p. 571-594.

³ W. S. TEUFFEL, *Geschichte der röm. Lit.*, 6ª ed. (Leipzig-Berlin, 1913), t. III, p. 540, n. 495, 7; H. MANITIUS, *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters*, t. I (1911), p. 127 fine.

⁴ KEIL, *Gram. Lat.*, t. V, p. 580, lin. 27. Segue nell'edizione *custodiri* (*custodire* i manoscritti) *poest*, su cui vedi la nota seguente.

⁵ Così l'edizione *Anal. Boll.*, 1930, p. 352, 10 s. (ma *urbibus* è preso dal

querimonia dei mal soddisfatti discepoli non si fa parola di castità e la voce « eremo » due volte nominata non riceve mai un aggettivo dal quale se ne possa conoscere il genere. Eccone le testuali parole: *Murmurare in cordibus suis dicentes: « Quid est quod voluit Pater noster Frontonius ut habitemus in eremo? Numquid illi qui in urbibus et in castellis habitant Deum videre non possunt, et qui in eremo habitant, soli vident? »*

Al confronto di queste citazioni si può misurare tutta la distanza che separa la redazione A non meno dalla B che dall' esemplare dell' anonimo scrittore del sec. VII.

Stabilita così la priorità della leggenda B rispetto all' originale, se n'ha da trarre qualche grave conclusione per la storia del monachismo. Ma prima sarà bene dilucidare alcune questioni minori che riguardano le possibili fonti e la diffusione della leggenda di S. Frontonio.

III. — MODELLI E IMITATORI.

Il punto culminante della nostra leggenda, il tratto che le ha guadagnato l'interesse dello scrittore, dei copisti e dei lettori, è fuor di dubbio lo spettacolo della carovana dei cammelli, che senza custode e senza guida, portano difilati i loro carichi agli sconosciuti monaci che n'avevano bisogno; la Provvidenza condusse a felice termine quel partito, a cui s'era appigliato per ignoranza e quasi per disperazione, tanto per levarsi d'imbarazzo, un caritatevole gentiluomo. Ora un simile spediente per uscire di grave incertezza ci racconta la Bibbia nel 1° di Samuele, capo 6°. I Filistei, ch' erano venuti in possesso dell' arca santa, l'oggetto più sacro degli Israeliti, atterriti dalle disgrazie che da quel momento erano piombate su di loro, vengono in pensiero di restituire l'arca al popolo d'Israele. Ma quelle disgrazie saranno proprio effetti dell' ira di Jahvé o non

manoscritti in nota; il testo ha in quella vece *orbium*) col manoscritto Ambrosiano; l'edizione Faillon con altri codici: *numquid sola est in eremo castitas et (al. atque) in urbibus non est?* Le ultime parole *quae in urb. non est* non potrebbero essere una corruzione di *custodiri potest* che loro corrisponde nella citazione dell' anonimo *De dubiis nominibus?* Comunque se ne pensi però, la forza della dimostrazione per il nostro oggetto non ne viene diminuita, come non è scossa dalla variante *in sola heremo* e *sola in eremo* fra la citazione dell'anonimo grammatico e i migliori testimoni della leggenda B.

piuttosto puro caso? E se si deve rimandar l'arca, per che via ricondurla, a chi consegnarla? Interrogati i sacerdoti e gli indovini, con un solo mezzo assicurano la risposta alle due questioni. Caricata l'arca sopra un carro, lo si faccia tirare da due vacche lattanti e non avvezze al giogo, chiudendone i vitelli nella stalla, e abbandonando a sé le madri. Se queste da sé conducono il carro in terra d'Israele, a Betsames, si avrà la risposta affermativa a tutti i dubbi. E così difatti accade; le due vacche tirano difilate su Betsames, e colà giunte, un olocausto che consuma insieme il carro e i due animali riconosce insieme e placa la giusta ira di Jahvé. Questa pagina della Bibbia crederei che fosse presente alla mente di chi suggerì l'invio dei cammelli senza guida, se la leggenda di S. Frontonio si fonda sopra un fatto storico, o di chi l'immaginò, se è pura invenzione.

Più chiaramente si palesa la dipendenza da un testo biblico in due scritti che hanno trasportato l'episodio di Frontonio ad altro santo, ma con più libertà che non si fece nella vita di S. Fronto di Périgueux, della quale fu detto sopra.

Di S. Paterniano, vescovo di Fano nelle Marche in Italia, la leggenda pubblicata negli *Acta Sanctorum* di Luglio (t. III, p. 283-287) prima del suo episcopato fa un monaco e padre di monaci, giusto per riferire di lui le medesime avventure che si raccontano di S. Frontonio. Anch' essa narra di settanta' cammelli inviati in soccorso dei monaci a corto di viveri nel deserto, ma con una variante non indifferente, cioè che ai cammelli si affiancò la scorta di almeno un « camelarius conviator », non per guida, ignorando anch' egli la meta e la via, ma per guardia e testimonio. Giunta che fu la carovana là dove la Provvidenza la portava, i monaci *in communi gratias referentes Deo, depositis oneribus destraverunt camelos et laverunt pedes eorum, hominemque hospitio receperunt* (t. c., p. 285).

A queste parole accostiamo ciò che si legge in Genesi 24, 32, secondo la Volgata latina, quale correva al medio evo. Giunge alla casa di Laban in Mesopotamia il servo di Abramo, mandato a chiedere per Isacco la mano di Rebecca. Laban, informato dell' arrivo di lui, gli si fa incontro, *et introduxit eum in hospitium ac destravit camelos deditque paleas et foenum et aquam ad lavandos pedes camelorum et virorum, qui venerant cum eo*. Le espressioni comuni ai due scritti sono così rare, che non poterono venire alla penna dei due autori indipendentemente l'uno dall' altro. Sopra tutto ciò vale

del verbo « destraverunt », da *desterno*, del quale il *Thesaurus linguae latinae*, oltre un *destratis equis* di Vegetius, cita il solo esempio della Volgata al luogo citato, e il *Glossarium* del Ducange (ed. L. FAVRE, Niort, 1884) soltanto la vita di S. Paterniano al posto da noi addotto; là un *hapax* dell' antichità latina, quà un *hapax* della latinità medievale. Ma neppure *hospitium* corre spontaneamente, quasi ovvia espressione, al pensiero sia per tradurre il testo biblico, che dice propriamente « in casa » ovvero semplicemente « dentro », sia per designare una dimora di monaci in un deserto¹. Il compilatore della vita di S. Paterniano a questo punto ebbe senza dubbio in mente il citato versetto del racconto biblico e se ne servì in acconcio alla sua narrazione; egli, ed egli solo, che con i cammelli fa venire un cammelliere, doveva pur dire come fu ricevuto dai monaci: *hominem hospitio receperunt*.

Né diversamente mi sembra doversi dire della leggenda di S. Antonio a Patras (edita in *Analecta Bollandiana*, 1943, p. 224-242), dove l'episodio di S. Frontonio è ancor più deformato; ma vi è di buono almeno che il numero dei cammelli mandati carichi di vettovaglia è ridotto al modesto numero di dodici². Al presente nostro proposito vi si legge, dopo i ringraziamenti dati a Dio per l'arrivo di quella tempestiva provvisione: *dixit beatus Antonius fratribus suis: « Fratres, conducite ipsos camelos in hospitium, ut eis mereatur, et lavate pedes eorum, ut habeant requies, et date illis ad comedendum de hoc quod ipsi apportarunt, et aqua similiter »*³. Quel grottesco di condurre *ipsos camelos in hospitium* ha la sua più semplice spiegazione o facile attenuante nel testo biblico *introduxit eum in hospitium ac destravit camelos*, dove il pronome *eum* innanzi alla preposizione *in*, per una svista di lettura o variante di copista, poté sfuggire all' occhio, od essere omesso (come infatti l'omise nulla

¹ Sia pure che nel latino volgare a poco a poco il vocabolo *hospitium* prese il senso generale di casa qualunque; ma nell' antichità gli esempi sono rari, sebbene meno in S. Girolamo che negli altri scrittori di quei tempi. Cf. *Thesaurus linguae latinae*, t. VI, col. 3043, 15-74.

² Il motivo o significato di tal numero vedilo ivi dottamente commentato p. 231, nota 2. Nulla posso dire dell' adattamento della nostra leggenda alla vita di S. Deodato (Dié), apostolo dei Vosgi (cf. *Anal. Boll.*, t. LXVI, 1948, p. 343), perché non potei averne a mano alcuna copia.

³ Ivi p. 232. Questo latinaccio, dove i casi dei nomi sono promiscuamente usati per qualunque funzione sintattica, tradisce la bassa epoca della composizione di questa leggenda (sec. X.)

(Roma, 1926): « *pedes camelorum et virorum! Cur praeponit de camelorum lotione, nec de servo principali tangit aliquid? Sed hebraeus *pedes eius et virorum*, sed de camelorum lotione nihil. Graecus [i LXX] per omnia habet sicut hebraeus.* » Mossa da tali ragioni e probabilmente proprio da questo energico richiamo del correttore medievale, la Commissione sistina per la revisione della Volgata¹, approvata poi da Sisto V e seguita da Clemente VIII ed anche da Dom Quentin nelle rispettive edizioni, arditamente pose *eius* al posto del *camelorum* di tutta la tradizione.

Fu un deplorabile abbaglio. S. Girolamo nel tradurre quel versetto, così come hanno i manoscritti, seguì un uso stilistico non proprio esclusivamente di lui, ma in lui fuori di modo frequente, quasi abituale. Un altro esempio che ne occorre un po' più sotto nel medesimo libro del Genesi 31, 40, farà comprendere la natura di questo uso, una specie d'iperbato, e darà la chiave a rettamente intendere il passo discusso. Ivi dunque, dove l'ebraico e con esso tutte le altre versioni antiche dicono alla lettera (traduzione di Sante Pagnini): « in die consumebat me aestus et gelu in nocte », S. Girolamo traduce: *die noctuque aestu urebar et gelu*, per dire evidentemente « die urebar aestu noctuque (urebar) gelu ». Per simil modo in Gen. 24, 32 bisogna intendere, secondo lo stile di S. Girolamo: « dedit paleas et foenum camelorum et aquam ad lavandos pedes virorum qui venerant cum eo », con che scompare il ridicolo *lavare pedes camelorum* e la discordanza dall'originale testo ebraico².

Dell'atto di lavare i piedi ai cammelli non c'è dunque un precedente biblico, neanche nel genuino testo della Volgata, inteso a dovere nel senso voluto dalle abitudini letterarie del suo autore. Del resto per negare una connessione genetica fra quel testo e l'ordine di Frontonio basterebbe osservare come nella tradizione diretta della leggenda, e in entrambi le redazioni A e B, mancano tutte le locuzioni proprie del racconto biblico, non solo il verbo *desternere* e il nome *hospitium* di cui sopra si è trattato, ma anche *palea* e *foenum* per designare lo strame e il mangime dei cammelli. Io penso che l'idea di lavar i piedi alle povere bestie sia stata suggerita

¹ Cf. H. HÖPFL, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata* (Freiburg i. Br., 1913), p. 129.

² Su questo uso stilistico di S. Girolamo vedasi la speciale nota in *Biblica*, t. VII (1926), p. 439-443, e l'altra più recente del P. E. SUTCLIFFE in *Expository Times*, 1949, p. 193.

al monaco, o allo scrittore, da una singolare circostanza tutta propria di quello straordinario avvenimento. Era costume ordinario dei monaci, al giungere di visitatori o pellegrini, di lavare loro i piedi, a imitazione del divino Maestro¹. Ma nella provvidenziale carovana arrivata al monastero di Frontonio mancava l'uomo; e allora il pio abbate in cambio dell' uomo compie l'umile rito sulle docili bestie, a lui indirizzate dal celeste Benefattore. Di tal sentimento mi sembra di sentire l'eco nelle parole stesse di Frontonio, che accompagnavano l'ordine, secondo la redazione migliore: *Alimenta vobis ferentium lavate pedes camelorum*², come per dire: Non potendo mostrare la nostra gratitudine al generoso uomo che ci mandò questo ben di Dio, perché non lo conosciamo, sfoghiamola almeno su quei suoi mandatari, che ce lo portarono. E poco prima chiamava i cammelli « i nostri ausiliari » (*baiulos nostros pauxillum repausate*)³.

IV. — ORIGINE E DATA.

Col far entrare i cammelli nel memorando fatto e prendervi una parte così importante, il narratore certo volle collocare tutta la scena in un paese orientale. S'accordano in questo le due redazioni della leggenda nei rispettivi prologi; ma mentre una, la A, nomina la Nitria quale luogo ove accadde il fatto⁴, l'altra, la B, lo pone in Cappadocia⁵. Fra i due paesi è ben più verisimile il primo, non per l'autorità del prologo, che tutti ne mancano ugualmente⁶, ma per-

¹ *Ioh.* 13, 4-15.

² Così i due codici Vaticani e l'Urbinate; il Reginense e due spagnuoli: *alimenta nobis ferentibus camelis lavate pedes*, più vicino alla vita di S. Front di Périgueux: *Alimonia <m> vobis ferentibus lavate pedes camelis* (ed. COENS, t. c., p. 357).

³ Cf. sopra, p. 312; manca nell' ed. Coens per l'accennata lacuna.

⁴ *Quid nunc apud Nitriam gestum sit, referam* (P. L., col. 437 s.: Prologus). È il luogo più celebre negli annali del monachismo egiziano, oggi Wadi en-Natrûn, circa 60 chilometri a sud di Alessandria. Fu di recente esplorato da una Commissione americana, che ne pubblicò i risultati in tre grossi volumi in 4° per cura del Metropolitan Museum of Art: *The Monasteries of the Waddi 'n Natrûn*, New York, 1926-1933.

⁵ *Animadvertite, filioli, ... quae narrantur, quid nuper in Cappadocia gestum sit referam*; così l'ed. Coens (p. 350, l. 3-4) e il codice Ambrosiano (om. *referam*) con due spagnuoli; i Vaticani in *Cappadocia*.

⁶ Per la ragione esposta a p. 313.

Giovanni, finì la sua terrestre carriera. Con loro o con altri orientali, che affluivano a quei tempi nei vari monasteri greci di Roma, vi giungevano e si propagavano in Occidente i racconti delle meravigliose virtù e prodezze dei monaci d'Egitto e di Palestina. In una di quelle ondate giunse ai nostri lidi, m'immagino, la notizia del mirabile avvenimento di Frontonio.

Vi sarà giunta già scritta su qualche pagina di un codice (greco naturalmente) o soltanto sulle labbra di quei monaci forestieri, dalle quali era facile che fosse raccolta dai Latini e andasse di bocca in bocca, finché qualcuno pensò di fissarla in carta, naturalmente in latino? Considerato che da una parte, come abbiám fatto rilevare, non è rimasta in Oriente memoria del monaco Frontonio, dall'altra che la leggenda latina non presenta chiari caratteri d'una traduzione dal greco, penserei che il passaggio d'una in altra lingua avvenisse nel secondo modo. E così, ristretta alla forma letteraria, non estesa alla sostanza del fondo, può approvarsi la sentenza del P. Halkin, che la leggenda di S. Frontonio « è di origine occidentale ». Ebbe veste latina fra il 630 e 640 al più tardi, poiché circa la metà di quel secolo VII la leggeva e la citava l'anonimo autore *De dubiis nominibus*.

Roma.

Alberto VACCARI, S. J.

MONASTÈRES COPTES AUX ENVIRONS D'ARMANT EN THÉBAÏDE

Les couvents de S. Antoine et de S. Paul, les monastères du désert de Scété, les premières fondations de S. Pachôme autour de Chénoboskion et de Tabennèse se placent aux origines de la vie monastique chrétienne d'Orient et d'Occident. Ils ne suffisent pourtant pas à donner une image exacte de l'extrême développement qu'a pu atteindre, bien qu'à un moindre degré spirituel, la vie monastique dans l'Égypte byzantine et médiévale. En fait, des monastères innombrables, établis sur les deux rives du Nil, ont, en certaines régions, conservé, face d'abord au monde byzantin puis à une arabisation intensive, les éléments essentiels d'une civilisation chrétienne nationale.

On est ainsi stupéfait du nombre de couvents qui se sont multipliés, jadis, autour de l'ancienne Lycopolis-Assiout, ou dans la région d'Akhmîm. Plus étonnante encore est la multitude des restes monastiques au nord et au sud de la nécropole thébaine. Sur une cinquantaine de kilomètres, entre Qeft, Négada et Armant, tant dans les tombes antiques et les temples de la nécropole qu'en plein désert, on a pu dénombrer plusieurs dizaines de couvents et d'ermitages ruinés. Et ces monastères eurent une grande importance artistique, littéraire, religieuse. Ils furent illustrés par des personnages tels que l'évêque de Qeft Pésuntios, au VII^e siècle, qui représente peut-être la plus authentique expression du sentiment national copte; les monastères dans lesquels il vécut sont aujourd'hui en ruines au sud-ouest de Négada. Citons encore, au XIV^e siècle, Athanase, évêque de Qous, célèbre comme savant¹: il fut moine à ce deir Mari Boqtor dont la principale église ornée de fresques subsiste, près de Kamoula, parmi les ruines des bâti-

¹ Cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. II (Vatican, 1947), p. 445,

ments conventuels. Que d'œuvres littéraires, grammaticales, théologiques furent composées dans cette région ! Il semble que cette contrée, qui fut dans l'antiquité le centre politique et religieux du pays, ait voulu conserver, dans la vie de ses monastères, comme un reflet de sa grandeur passée.

Or, malgré leur originalité et leur intérêt historique, peu de travaux leur ont été consacrés. Ce n'est pas faute de documents : sur place, les ruines sont innombrables ; dans les musées, les collections de papyrus et d'ostraca doivent leurs plus beaux documents coptes à la région thébaine. La plupart des stèles funéraires proviennent elles aussi des cimetières de la région.

L'étude archéologique du monastère d'Épiphane a déjà révélé, à propos d'un établissement monastique d'importance secondaire et d'après des documents portant sur une courte période des environs du VI^e siècle, l'intérêt de telles recherches¹. Nous avons nous-même essayé de retracer quelques-unes des grandes lignes de l'histoire des couvents situés entre la nécropole thébaine et Dendéra, sur la rive ouest du Nil². A ce sujet, en effet, une série de textes contenus dans quelques manuscrits du synaxaire arabe se sont prouvés riches en détails précis et authentiques : il s'agissait de notices consacrées aux saints de la région, notices que deux ou trois manuscrits, provenant des environs de Qeft, transmettent à la place des leçons habituelles. Cette rédaction locale du synaxaire (sigle B dans l'édition Basset)³ a été compilée dans un monastère de « Benhadab » entre le XII^e et le XIV^e siècle, sans doute d'après des textes coptes anciens ou d'après des traditions fidèlement conservées, en tout cas par des rédacteurs qui connaissaient fort bien les lieux qu'ils décrivaient⁴. Il faudrait

¹ H. E. WINLOCK, W. E. CRUM, H. G. EVELYN WHITE, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, t. I et II, New-York, 1926.

² Cf. J. DORESSE, *Saints coptes de Haute-Égypte ; les monastères de Djémeh à Benhadab aux alentours du VI^e siècle*, dans *Journal Asiatique*, 1948, p. 247-270.

³ Cf. R. BASSET, *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, dans la *Patrologia Orientalis*. A compléter par un manuscrit inédit de Louxor signalé dans *The Monastery of Epiphanius*, p. 136, note 2. Sur la composition de ce synaxaire, cf. nos *Saints coptes de Haute-Égypte*, p. 249, qui seraient à revoir et à compléter au moyen des éléments fournis par G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. c., p. 416-420. La date de composition du synaxaire alexandrin reste toutefois encore en question.

⁴ Cf. nos *Saints coptes de Haute-Égypte*.

y ajouter, comme source pour l'histoire des monastères de Djémé et de Négada, les biographies arabes d'un moine nommé André (dans le manuscrit arabe 4.882 de la Bibliothèque nationale) et surtout de l'évêque Pésuntios¹. L'exactitude de ces documents relatifs aux saints locaux a d'ailleurs été confirmée par les recherches que nous avons faites en 1947 dans les sites monastiques de la nécropole thébaine et, surtout, en 1949, par l'exploration complète des vastes ruines du « Deir el-Gizâz » dans le désert à l'ouest de Négada. Ces ruines se sont en effet révélées être le monastère de « Benhadab », autrement appelé Deir es-Sanad et Couvent de Samuel, centre hagiographique et littéraire de la région duquel était sortie la rédaction B du synaxaire.

Encouragé par ces premiers résultats, nous voudrions donner ici un aperçu des documents littéraires et archéologiques relatifs, cette fois, à la partie méridionale de notre région thébaine : les environs d'Armant. Armant, l'ancienne Hermonthis, antique rivale religieuse et politique de Thèbes, est située sur la rive ouest du Nil à quelque quinze kilomètres plus au sud. Elle redevint, à l'époque byzantine, capitale d'un nome qui comprend au nord, administrativement, la nécropole thébaine et la bourgade de Djémé. Au point de vue pratique, et bien que Djémé semble également soumise à l'évêque d'Armant, la vie religieuse des deux bourgades se passe le plus souvent comme si elles étaient indépendantes. Les formules d'un contrat le montrent bien lorsqu'elles désignent simultanément des personnages « demeurant dans le nome de la ville d'Armant » et d'autres, habitant « sur la montagne de Djémé »². D'ailleurs les monastères de Djémé vivent surtout en rapports avec ceux de l'évêché de Qeft fondés jadis par des moines venus de chez eux³. Bien déchue de son importance passée, Armant n'est plus aujourd'hui qu'un gros village perdu dans une des régions les plus verdoyantes de la Haute-Égypte.

¹ De Lacy O'LEARY, *The Arabic Life of S. Pisenius*, dans *Patrologia Orientalis*, t. XXII, fasc. 3, 1930. Cette version arabe détaillée est de beaucoup supérieure aux résumés sahidique et bohairique qui nous sont, par ailleurs, seuls parvenus.

² H. R. HALL, *Coptic and Greek Texts of the Christian Period in the British Museum* (1905), n° 26.209, p. 105.

³ Cf. *Saints coptes de Haute-Égypte*, pp. 250 et 262.

I. — LES NOTICES DU SYNAXAIRE COPTE-ARABE.

Les documents utilisables pour l'histoire religieuse de cette région sont bien moins nombreux que pour Djémé et Négada. Ces textes proviennent uniquement de la rédaction thébaine (B) du Synaxaire arabe, rédaction dont nous avons signalé la valeur particulière. On y trouve sept notices donnant des renseignements plus ou moins précis sur l'histoire des églises et monastères environnant la bourgade :

Jean, évêque d'Armant, au 7 kihak (3 décembre) ¹ ;
 des martyrs d'Esné, au 14 kihak (10 décembre) ² ;
 anba Ézéchiél, au 14 kihak (10 décembre) ³ ;
 Pésuntios, évêque d'Armant, au 20 kihak (16 décembre) ⁴ ;
 anba Abchaf, au 25 kihak (21 décembre) ⁵ ;
 anba Youna, au 2 toubeh (28 décembre) ⁶ ;
 S. Eudémon d'Armant, au 18 mésoré (11 août) ⁷.

Dès l'époque byzantine sans doute, peut-être même avant, l'histoire des origines d'Armant se paraît de couleurs bibliques dont on trouve un écho dans Vansleb : « On l'appel Beled Muse ou « le pays de Moïse », parce que les Égyptiens croient que c'est là le lieu de la naissance de Moïse ⁸ ». La même tradition est rapportée par la *Description de l'Égypte* ⁹ et par Champollion ¹⁰. Or le premier texte relatif à Armant dans notre synaxaire est animé de la même fantaisie historique, — fait absolument exceptionnel,

¹ I. FORGET, *Synaxarium alexandrinum*, t. I, p. 319 ; trad., p. 187. Nous renvoyons au texte arabe, en 2 volumes (1905, 1912), et à la traduction latine, aussi en 2 vol. (1921, 1926). L'édition Forget fait partie du *Corpus Scriptorum christ. orientatium*. — BASSET, p. [318]. Nous donnons entre crochets droits la pagination spéciale à l'ensemble du Synaxaire dans la *Patrologia Orientalis*.

² FORGET, t. I, p. 333 ; trad., p. 226 ; BASSET, p. [379].

³ FORGET, t. I, p. 336 ; trad., p. 233 ; BASSET, p. [385].

⁴ FORGET, t. I, p. 345 ; trad., p. 252 ; BASSET, p. [414].

⁵ FORGET, t. I, p. 356 ; trad., p. 277 ; BASSET, p. [447].

⁶ FORGET, t. I, p. 363 ; trad., p. 297 ; BASSET, p. [481].

⁷ FORGET, t. II, p. 273 ; trad., p. 267 ; BASSET, p. [1274].

⁸ VANSLEB, *Nouvelle relation... d'un voyage fait en Égypte* (Paris, 1677), p. 407.

⁹ *Description de l'Égypte*, t. I, p. 409, note 1.

¹⁰ CHAMPOLLION, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 196, note 1.

d'ailleurs, dans les notices du synaxaire B. C'est la légende de S. Eudémon¹:

« En ce jour... fut martyrisé S. Eudémon qui était de la ville d'Armant. Il était assis dans sa maison et avait avec lui des idolâtres. Certains d'entre eux dirent aux autres : « Nous avons appris qu'une femme est arrivée dans la ville d'Ashmouneïn et qu'elle a avec elle un petit enfant pareil aux fils des rois... » Quand tous furent partis.... Eudémon sella sa monture, se mit aussitôt en route et gagna Ashmouneïn. Il vint vers Notre-Seigneur le Messie, se prosterna devant lui et le vit avec Marie sa mère. Quand le Seigneur l'aperçut, il lui sourit et lui dit : « Salut, Eudémon ! Tu t'es mis en peine de venir jusqu'ici à cause de ce qui s'est raconté quand vous étiez assis à boire : pour cette raison j'habiterai chez toi et ta maison sera pour moi une demeure pour l'éternité... Quand tu seras parti de chez nous, les idolâtres apprendront que tu es venu auprès de nous et cela les irritera et ils verseront ton sang dans ta maison... Tu seras le premier martyr qu'il y aura dans le pays du Saïd... »

Et le récit, après avoir raconté le retour d'Eudémon et son martyre, poursuit : « Mais lorsque les idoles furent anéanties et que les chrétiens se furent multipliés, ils construisirent, de sa maison, une église au nom de Notre-Dame et de Notre-Seigneur... Cette basilique est celle que l'on appelle الجيوشنة, ce qui signifie : « église de la Vie » (ou « du salut »), au dehors d'Armant, et elle existe encore aujourd'hui... ».

Nous n'avons cité ce récit que pour les détails qu'il nous donne sur l'église d'Armant appelée الجيوشنة; le nom copte ainsi transcrit est trop défiguré pour qu'on le reconnaisse : peut-être شنة = $\pi\sigma\alpha\epsilon\eta\epsilon\zeta$? Elle serait « au dehors » — بظاهر — d'Armant. Sans doute pourrait-on corriger aussi en بطحار, « au bord du terrain pierreux », c'est-à-dire vers la limite du désert, lieu où se trouvent justement les ruines de la plupart des édifices religieux.

Quant aux origines véritables du christianisme à Armant, notre synaxaire lui-même nous apprend dans d'autres notices combien cette ville est loin d'avoir eu le premier martyr de Haute-Égypte. Il faut lire, au 14 kihak, la notice relative à l'évêque d'Esné, Ammonios, et aux martyrs de sa ville, au temps du patriarche Pierre.

¹ Nous donnons une traduction abrégée et aussi concise que possible des différentes notices.

Les détails précis y abondent, particulièrement sur les églises et monastères d'Esné, mais aussi sur l'état du christianisme à Armant au même temps.

Il y est dit qu'Arien, le gouverneur, après avoir fait exécuter les chrétiens d'Esné, se rendit à Armant. Or deux femmes d'Esné qui avaient échappé au martyre allèrent à Armant elles aussi et y confessèrent le Messie. « Alors, dit le texte, Arien, en colère, se tourna vers les chefs de la ville d'Armant et leur dit : « Pourquoi donc affirmez-vous : « Dans notre ville, il n'y a pas un seul chrétien ! » Eux firent alors une enquête minutieuse et on découvrit que les deux femmes étaient d'Esné ; sur quoi on leur dit : « N'avez-vous pas honte, d'autant plus que vous êtes étrangères à cette ville qui satisfait les empereurs et les dieux ? » Le gouverneur ordonna de leur trancher la tête, le 17 d'abib... »

Le paganisme était donc encore fermement installé à Armant au début du IV^e siècle, et il dut y résister longtemps, comme à Djémé, d'ailleurs, et comme dans les autres grands sanctuaires païens d'Akhmim, d'Abydos ou de Philae, où, malgré les décrets, beaucoup de temples restèrent en activité jusqu'au milieu du VI^e siècle¹.

Le premier évêque mentionné semble cependant le *Kάλης ἐν Ἐρμεῖ* qui figure sur la liste d'évêques mélétiens adressée à S. Athanase en 325². Mais la liste des titulaires jusqu'au VII^e siècle a été restituée presque complète par un document remarquable : le diptyque Moir Bryce écrit en grec et provenant sans doute d'un couvent de Djémé³. Sur ces deux tablettes le nom du premier évêque est malheureusement perdu, mais le troisième, nommé Pléinis, est connu comme un contemporain d'Athanase⁴. Il est donc sûr que l'évêché d'Armant s'est établi vers le début du IV^e siècle.

Avec Antoine, puis avec Pachôme, la vie monastique naît et

¹ Jean MASPERO, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, dans *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, t. XI (1914), p. 163-195, plus particulièrement p. 185 et circa.

² H. MUNIER, *Recueil des listes épiscopales de l'Église copte* (Le Caire, 1943), p. 2.

³ W. E. CRUM, *A Greek Diptych of the Seventh Century*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XXX (1908), p. 255-265.

⁴ Cf. W. E. CRUM, t. c., p. 261.

s'implante en Égypte. Mais ce n'est que bien plus tard qu'il y aura des monastères sur le territoire d'Armant, où le paganisme restera par contre assez vivace. C'est ce que montre la notice consacrée à l'évêque Jean, le 7 kihak :

« En ce jour mourut le saint anba Jean, évêque de la ville d'Armant. Les parents de ce saint étaient des gens d'Armant, charpentiers de leur état. Or son frère aîné, qui portait le nom vénéré de Pisentios, s'en alla au castrum de Toûd et y demeura quelque temps : là lui apparut la dignité de la religion chrétienne. Il revint dans sa ville et y reçut le baptême avec ses frères, anba Jean et anba Darmataous ¹. Puis il se rendit dans la montagne de sa ville et s'y fit moine... Or le saint anba Jean sortit un jour vers les fourrés d'acacias pour y ramasser du bois. Il lui vint des pensées de Satan, des pensées charnelles : aussitôt il se jeta lui-même au milieu des broussailles : tout son corps fut rempli d'épines et lacéré. Lorsqu'il revint au couvent, anba Pisentios apprit en esprit ce qui lui était arrivé. Il l'accueillit et dit : « Bienvenue à l'enfant rempli d'épines. Voici : à cause de ta patience et du courage avec lequel tu t'es jeté dans les broussailles, le Seigneur t'a donné l'épiscopat de la ville d'Armant. » Et, quelques jours après, les gens de la ville vinrent vers le père Pisentios et lui demandèrent de devenir évêque ; il s'y refusa, mais leur remit son frère anba Jean. Ils le prirent, on le mena à Alexandrie et on le consacra évêque. Quand il fut revenu à Armant, il baptisa bon nombre des idolâtres qui s'y trouvaient. Il bâtissait une église pendant le jour, puis des idolâtres venaient la détruire pendant la nuit, mais il ne se laissa pas décourager par cela : il attendit, jusqu'à ce que des miracles se manifestent parmi eux, qu'ils reviennent à lui et lui demandent le pardon ; alors il les baptisa... »

Cet évêque Jean figure bien sur le diptyque, où il peut être identifié avec le cinquième ou avec le huitième évêque mentionné. Or le plus ancien des deux est suivi sur la liste d'un **ΠΕΣΕΝΤΙΩΣ**] et d'un Patermouthios. Le premier de ces noms peut être restitué en Pésentios ; le second peut correspondre au nom, mutilé en « Dermataous », du second frère de Jean. Bien que Pésuntios et Patermouthios soient des noms assez courants, il est tentant de supposer ici que notre Jean est le cinquième titulaire du siège d'Armant et qu'au moins un de ses frères fut évêque après lui.

¹ Sans doute ce nom est-il une déformation de Patermouthios ; cf. CRAM, dans *The Monastery of Epiphanius*, t. I, p. 111, note 12.

Sans doute aussi faut-il situer notre récit vers la fin du iv^e ou le début du v^e siècle, temps où le paganisme était encore vivant à Armant : cela nous ramène encore plus probablement au cinquième évêque de la ville. On sait par ailleurs qu'à cette époque un premier monastère aurait été, selon les Vies grecques de Pachôme, établi aux environs d'Armant : *περὶ Ἐρμουθίου...*¹. Cependant — est-ce par suite des mutilations subies par les manuscrits ? — les Vies coptes du saint et de ses successeurs n'en font aucune mention². Il ne pourrait s'agir, en tout cas, comme on le voit ici, que du monastère situé à Toûd, de l'autre côté du Nil, et Pésuntios, y ayant appris la vie monastique, serait un des tout premiers anachorètes du désert de sa ville.

Quant à l'église construite par l'évêque, sans doute fut-elle le germe de la grande basilique dont on décrira plus loin les restes et qui, construite en partie avec des blocs pris aux temples, ne peut cependant avoir été édiflée avant un triomphe total sur le paganisme.

La vie monastique semble donc s'être installée avec Pésuntios et Jean sur le territoire d'Armant et y avoir, tout comme à Djémé et à Benhadab³, repris une forme anachorétique assez éloignée des modèles pachômiens dont elle est pourtant issue. On en voit un développement un peu plus tardif dans les biographies d'Ézéchiél et de Youna qui donnent, sur les premiers monastères d'Armant, des détails concordants. Voici ce qui est dit au 14 kihak :

« En ce jour mourut anba Ézéchiél. Ses parents étaient de la ville d'Armant. Quand il fut grand, la grâce de l'Esprit Saint descendit sur lui ; la pensée de la vie monastique s'éveilla en lui. Il quitta ses parents et s'en alla à la montagne de sa ville ; il trouva là des ermites nombreux qui le guidèrent, lui apprirent les règles de la vie érémitique et le revêtirent du vêtement monastique. Il devint un moine accompli. Quand il en fut à ce point, un scorpion le piqua et il en ressentit une vive douleur : il se dit en lui-même : « Voici bien ce que tu désirais, ô âme misérable, tu voulais me précipiter dans l'enfer... ».

¹ F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae Graecae* (Bruxelles, 1932), pp. 84 (Vita prima) et 388 (Vita tertia).

² L.-Th. LEFORT, *Les Vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943.

³ Cf. *Saints coptes de Haute-Égypte*, p. 256 sqq.

Quant à l'enfant, il écoutait, il admirait les mérites de l'ancien et faisait tous ses efforts pour ne pas s'écarter de ses instructions... En été, ils jeûnaient chaque jour jusqu'au soir ; en hiver, ils jeûnaient un jour sur deux. Ils ne faisaient pas usage d'huile., ils ne se nourrissaient que de pain et de sel. Leurs mains étaient occupées au travail et ils priaient l'un avec l'autre. Le vieillard connaissait beaucoup de métiers : quand il s'apercevait que le sommeil pesait sur le jeune garçon, il quittait telle occupation pour se mettre à une autre. Quand le sommeil était trop lourd pour l'enfant, ils sortaient dans le désert, prenaient des pierres et les mettaient en tas...

« L'ennemi... amena contre eux des voleurs dans les cœurs desquels il insinua de mauvaises idées contre ces hommes purs, à savoir que chez eux, dans ce désert ¹, ils gardaient un trésor enfoui. Les brigands vinrent et les torturèrent, surtout le vieillard qu'ils rouèrent de coups ; quand ils crurent qu'ils étaient morts, ils les laissèrent et partirent. Le garçon sortit du désert et porta la nouvelle aux moines du monastère du saint anba Darios, sur le désert pierreux de la ville d'Armant. Ils prirent avec eux une bête de somme, partirent, prirent le saint anba Victor et le ramenèrent à leur couvent. Ils le soignèrent jusqu'à ce qu'il fût guéri par le Seigneur. Pendant ces jours-là, le couvent fut un port de salut pour tous ceux qui venaient demander la guérison de leurs maladies.

« Lorsque l'ancien eut repris des forces, il n'abandonna pas ses austérités ; il puisait de l'eau et visitait les ermites qui étaient dans cette montagne ; il célébrait le saint sacrifice et leur donnait la communion. Voici ce qu'a dit le prêtre Ézéchiél, le moine : « Quand anba Victor habitait le couvent extérieur (à la limite du désert et des terres), il était accompagné d'un frère nommé Taousitos (Dosithée ?) : tous deux ils puisaient de l'eau pour les anachorètes... C'était un certain jour dans le couvent de Gabriel dans ce désert. L'ancien dit au frère : « Regarde ce nuage qui vient en face du couvent ; prépare pour lui des vases nombreux ; tu les rempliras d'eau en quantité suffisante pour longtemps. » A peine le vieillard avait-il dit ces mots que le nuage fondait en eau en face du couvent — tandis que le soleil brillait en ce jour — et de cette pluie furent remplis douze vases, tout ce qu'il y avait dans le couvent... » Ce saint anba Victor mourut dans une belle vieillesse et on l'enterra là où lui et Youna habitaient, dans le couvent d'anba Darios, à côté de l'église... Son fils spirituel anba Youna demeura alors dans ce couvent à accomplir, en secret, beaucoup de pratiques ascétiques... »

¹ Le manuscrit a la faute : بركة que Basset traduit : « étang ». Il faut corriger بركة.



1. ARMANT : COLONNES DE LA BASILIQUE



2. ARMANT : DEIR EN NASARA



1. ARMANT : DEIR EL MATMAR



2. ENVIRONS D'ARMANT

Un dernier récit nous reporte, un peu en arrière, au temps même de l'arrivée des Arabes : c'est la notice consacrée à l'évêque Pésuntios, au 20 kihak. Elle est mutilée dans l'édition Basset, mais Crum en a publié le début d'après un manuscrit de Louxor et a démontré qu'il s'agissait de l'évêque d'Armant mentionné par le diptyque Moir Bryce¹:

« En ce jour mourut... anba Pésuntios, évêque de la ville d'Armant. L'oncle de ce saint était higoumène du monastère qui est à l'est du castrum de Toûd. Il avait une sœur qui suivait les voies du Seigneur et ses commandements... » Restée sans enfant, elle pria son frère de demander à Dieu qu'il lui accordât un garçon : demande qui, dit le religieux, sera exaucée sous condition que l'enfant soit voué au Seigneur dès avant sa naissance. A l'âge de trois ans, le petit fut conduit chez son oncle. Après avoir appris par cœur le Psautier et le Nouveau Testament, il étudia, dès onze ans, la copie et la reliure avec divers autres arts, comme celui de construire et de charpenter. Puis il fut choisi par les moines comme successeur de son oncle. A la mort de l'évêque d'Armant, le peuple désigna comme titulaire un moine de Djémé, puis un autre, que le patriarche refusa successivement. Sur quoi on décida de consacrer Pésuntios et l'on envoya auprès du wali de Toûd qui se rendit aussitôt au monastère, se saisit du saint et l'expédia à la ville. On l'envoya de là avec une recommandation à Antinoé, d'où les évêques, Chénouda et Constantin d'Assiout, l'adressèrent au patriarche pour être consacré...

Ici reprend le texte édité par Basset : « Tant que ces deux évêques n'avaient pas imposé les mains sur le candidat,... le patriarche ne le nommait pas. » Chénouda d'Antinoé envoya donc Pésuntios au Patriarche avec les lettres voulues pour être consacré. Lorsque le nouvel évêque fut de retour à Armant, « notre père anba Pésuntios, évêque de la ville de Qeft, et anba Abraham, évêque de Hou, assistèrent à sa prédication (?)... A cette époque, les gens étaient dans une grande détresse à cause des Perses, car ceux-ci avaient établi que personne ne serait plus nommé évêque de leur temps. Quand mourut l'évêque de la ville d'Esné, notre père le Patriarche écrivit à Pésuntios de le suppléer. Il y resta sept ans... Après quoi, quand le Seigneur voulut son départ, il tomba malade dans la ville d'Esné. On le transporta en barque à son couvent ; les fidèles se rassemblèrent autour de lui... Il les exhorta, les confia à Notre-Seigneur le Messie et mourut en paix. »

¹ *The Monastery of Epiphanius*, t. I, p. 136.

Tous les détails donnés ici sont confirmés par des documents directs. L'invasion persane avant laquelle Pésuntios fut nommé évêque est de 616-628. Pésuntios est le dernier évêque figurant sur le diptyque Moir Bryce, où il est mentionné comme l'évêque en charge : ce diptyque a été rédigé sous le patriarche Benjamin (623-662) et encore employé sous Agathon (662-680). D'autre part, le second prédécesseur de Pésuntios est, sur le même diptyque, Abraham, si souvent mentionné dans les documents tirés du couvent de S. Phoibammon à Djémé et dont le testament grec nous est parvenu¹ : cet Abraham était contemporain du patriarche Damien (578-605), et son épiscopat doit avoir duré plusieurs années. Rappelons enfin que Pésuntios de Qeft se situe entre 568 et 631 ou 638 (il fut lui-même consacré par Damien), et que Constantin d'Assiout, qui fut consacré par Damien ou même avant, est un personnage notable par la réputation de piété qu'il partage avec Jean de Parallos². Heureuse époque où l'Église copte comptait tant de noms dont le prestige n'est pas illusoire ! D'après ces faits, en tout cas, l'épiscopat de Pésuntios d'Armant se situe nettement entre les dernières années du VI^e siècle et au moins sept ans après le début de la conquête persane, au delà de 623.

Cette biographie met à nouveau en valeur l'importance du couvent de Toûd, situé de l'autre côté du Nil et déjà cité au sujet de l'évêque Jean. Ce monastère est sans doute encore mentionné au 25 kihak :

« En ce jour mourut anba Abchaï, surnommé « aux deux tombeaux » (القبرين) au مشرع³ de Toûd... Quand il mourut, on laissa son corps dans son église. Dieu y fit apparaître un miracle : quiconque la visitait et se lavait avec l'eau du puits qui y était se trouvait guéri sur le champ, surtout ceux qui souffraient de la fièvre tierce... » On ne sait à quelle époque.

Nos textes ne nous mèneront pas plus tard que les débuts de l'époque arabe. Aux siècles suivants, l'histoire des monastères et

¹ F. G. KENYON, *Greek Papyri in the British Museum*, t. I (1893), p. 231-236, n° LXXVII.

² Cf. J. MASPERO, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (1923), p. 316-317.

³ « Le gué », selon Basset ; mais cette traduction ne convient pas ; c'est peut-être « le chemin de l'abreuvoir » ou « l'abreuvoir » ? Cf. trad. FORGET, p. 277 ; « in compito (vel vado). Tâd ».

de l'évêché d'Armant tombe dans la plus profonde obscurité. Seules les listes épiscopales montrent que la vie chrétienne y continue : en 1086, le siège d'Armant est occupé par Bimûn, qui voisine avec les évêques de Louxor, d'Esné, de Qoûs, de Dendéra et de Hou¹ : le christianisme était donc alors en pleine vigueur et les monastères ne pouvaient que prospérer. Mais par la suite on ne trouve plus cités que les évêques de Qoûs (en 1305)², de Dendéra, Qeft, Esné et Hou (en 1320 et 1330)³.

Que dire de la forme littéraire des principaux de nos textes, ceux relatifs à Jean, Ézéchiél, Youna et Pésuntios? On y sent souvent le style d'un modèle copte, bien qu'il s'agisse de résumés faits, soit sur des textes coptes, soit sur des traductions arabes d'originaux coptes. La déformation de certains noms propres fait aussi penser à l'intervention de traditions orales. En tout cas, les détails donnés sur la région montrent que ces notices ont été composées par des religieux connaissant suffisamment les lieux en question. Quant au contenu, l'histoire y garde souvent le caractère d'une chronique locale, demeurant dans le domaine du vraisemblable. Il est donc certain que la valeur de ces textes, relative lorsqu'il s'agit des événements anciens, est assez grande en ce qui concerne l'état des monastères d'Armant au moment où ils ont été composés, sans doute entre le ix^e et le xii^e siècle.

Pour apprécier entièrement leur intérêt, pour parvenir à une connaissance plus réelle de l'histoire des monastères, il reste à les mettre en rapport avec les documents archéologiques découverts récemment.

II. — LES DOCUMENTS ARCHÉOLOGIQUES.

La ville même d'Armant est située presque au bord du Nil qui, depuis Rizeikat jusque vers Louxor, s'incurve en direction nord-est. Sur la rive opposée est Toûd. Tout autour d'Armar^t, la bande de terres cultivées atteint une fertilité remarquable et s'élargit jusqu'à plus de sept kilomètres du fleuve. Elle se rétrécit à nouveau vers Djémé, où la haute montagne thébaine vient la serrer au bord du Nil. Si, en outre, l'on dépasse ces terres verdoyantes, au nord ou à l'ouest d'Armant s'étend un vaste désert pierreux relativement

¹ Cf. MUNIER, I. c., p. 29.

² Ibid., p. 37.

³ Ibid., p. 38-39.

plat au fond duquel s'élève bien haut le plateau désertique, creusé de ouadis sauvages. Juste au nord d'Armant, à la limite du désert, se trouvait l'antique centre religieux de ce district : le Bucheum.

C'est dans ce désert qu'ont vécu les anachorètes et les cénobites dont parle le synaxaire. Partout apparaissent encore les restes de leurs établissements. Certains d'entre eux ont déjà été signalés à l'occasion d'autres travaux archéologiques par Sir Robert Mond, Oliver H. Myers, Hans Winkler¹. Le tome II des *Cemeteries of Armant*, actuellement en préparation, apportera des détails précieux sur certains sites monastiques. Nous essaierons ici, d'après des recherches personnelles, de situer et de décrire les plus importants de ces monastères.

On ne peut toutefois parler d'eux sans mentionner tout d'abord la célèbre basilique, aujourd'hui détruite, mais qui fut une des plus grandes d'Égypte². Elle était encore partiellement debout au temps de l'Expédition de Bonaparte. Son plan, dit la *Description de l'Égypte*, était simple et beau : une vaste nef bordée de doubles galeries latérales, ornée de croix et d'inscriptions coptes. En outre, chaque extrémité de la nef centrale se terminait par une abside ornée de niches. La partie Est était encore debout et, sur le sol, gisaient une cinquantaine de colonnes « corinthiennes » en granit, de deux pieds de diamètre, et des chapiteaux de calcaire et de grès, « de style grec », mais d'exécution médiocre. On note de nombreux blocs pharaoniques réemployés. Certaines parties étaient stucquées et peintes d'« arabesques ».

Comme on ne connaît aucun édifice païen de style grec qui ait pu exister à Armant dans l'antiquité, il faut conclure que ces énormes colonnes monolithes avec leurs chapiteaux furent taillées et dressées par les chrétiens. Le fait est confirmé par les restes de la basilique de Djémé, jadis établie dans la seconde cour du temple de Médinet-Habou : les colonnes y atteignent un mètre de diamètre et quatre mètres de long, et sont visiblement retaillées dans des blocs pharaoniques. La présence de blocs antiques réemployés dans d'autres éléments de la basilique d'Armant montre

¹ R. MOND et O. H. MYERS, *The Bucheum*, I, II et III, 1934 ; *Cemeteries of Armant*, I (2 volumes), 1937 ; *Temples of Armant*, I et II, 1940 ; H. A. WINKLER, *Rock Drawings of Southern Upper-Egypt*, I et II, 1938-1939.

² *Description de l'Égypte*, t. I, p. 15-16 et planche 97. Cf. A. BADAWY, *Les premières églises d'Égypte...*, dans *Kyrilliana* (Le Caire, 1947), p. 379-380.

en tout cas qu'elle ne put être bâtie qu'après la destruction de temples païens, c'est-à-dire sans doute après l'évêque Jean. Le plan à absides opposées fait penser en même temps que cet édifice remonte à une antiquité respectable : il faudrait donc le situer vers la fin du v^e ou le début du vi^e siècle.

Cette basilique, apprenons-nous par Abou Šālih, était consacrée à la Vierge : notre historien des monastères, écrivant au début du xiii^e siècle, rapporte un miracle survenu là en 1084-1086 lors de la consécration d'un nouvel autel. Il mentionne par la même occasion « près de ce district, à al-Khazarah, ... une église dédiée à Pierre, chef des Apôtres », de laquelle nous ne connaissons rien¹.

On ne peut non plus, bien qu'ils ne soient pas sur le territoire même d'Armant, manquer de mentionner les restes du couvent de Toûd dont on a vu le rôle dans les origines monastiques de la région. Il n'en subsiste plus aujourd'hui, à la limite du désert, qu'une église encore en usage et de construction tardive. Elle porte, sur la carte du *Survey*, le nom d'anba Abchaï, dont on a lu la commémoration au 25 kihak. Elle remplaça au moyen âge l'ancien monastère établi dans le temple de Montou ou tout près. On en a retrouvé de nombreux blocs, dont la décoration, parfois remarquable, s'échelonne du vi^e au x^e siècle². Au voisinage se trouvait en outre un cimetière chrétien exploré jadis par G. Maspero, qui croyait que la localité avait été le siège d'un évêché³. « J'y ai récolté de 1881 à 1884 nombre de monuments chrétiens et j'y ai signalé un cimetière des plus curieux. Les cadavres desséchés... sont pour la plupart dans un état parfait de conservation... La plupart semblent avoir été moines ou religieuses dans un couvent voisin. Au mois d'avril 1884, on a déterré le corps d'un haut personnage ecclésiastique, probablement un évêque. Il portait des vêtements sacerdotaux magnifiques... Les pièces du costume étaient en laine rouge, pourpre et jaunâtre, sur laquelle étaient cousues des broderies en fil de lin ou de soie à personnages. Des animaux fantastiques couraient autour de la calotte, qui était ronde ; le devant de la robe était décoré d'une grande rosace renfermant

¹ ABU ŠĀLIH, *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. EVETTS (= *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series* 7, Oxford, 1895), au folio 102 b du texte.

² *Tôd (1934 à 1936)*, par F.B.R. (Le Caire, 1937), p. 162-182 et pl. 33-35.

³ G. MASPERO, *Premier rapport sur les fouilles exécutées en Égypte de 1881 à 1885*, dans *Bibliothèque égyptologique*, I, vol. I (1893), p. 204.

la Vierge entre deux saints... Tout me porte à croire que le cimetière en question est du VIII^e ou du IX^e siècle de notre ère au plus tard... » Les restes de l'évêque étaient-ils ceux d'anba Pésuntios qui, on l'a vu, était mort en cet endroit? Sans doute bien des stèles funéraires conservées aujourd'hui au Musée Copte et ailleurs proviennent de ce cimetière...

Mais voici les vrais monastères d'Armant.

Commençons au nord-est. Presque à la limite de Djémé se trouvent les restes d'une première série d'établissements qui s'échelonnent depuis la limite des cultures jusqu'au fond du désert. D'abord, à peu de distance des derniers champs, se dresse un petit temple d'époque romaine consacré à Isis. Il semble marquer la limite antique de Djémé et d'Armant: n'y voit-on pas figurer à la fois le dieu thébain Amon et le dieu d'Hermonthis, Montou? Ce monument du paganisme tardif (dont la construction dura jusque sous Antonin le Pieux) porte aujourd'hui le nom de Deir esh-Shélouit, « le couvent éloigné ». Il fut peut-être en effet le siège d'un monastère, car des restes de murs en brique crue émergent encore du sable à proximité et la toiture plate du temple est recouverte de dessins et graffites chrétiens. Sans doute faut-il y reconnaître le « castrum de Shlout » nommé dans un document copte d'époque arabe et situé, d'après l'état-civil des personnages mentionnés, dans le nome et au voisinage d'Armant¹.

Si l'on s'enfonce de là droit dans le désert, c'est-à-dire en direction nord-ouest, on trouve, à mi-chemin avant d'arriver aux premières pentes de la montagne, une légère élévation naturelle dont le côté Est recèle une grotte entourée de quelques murs: c'est l'ermitage de Kola el-Ḥamra, fouillé par l'Egypt Exploration Society et dont la description paraîtra dans le tome II des *Cemeteries of Armant*. Ce site a donné des fragments de poterie, qui se situent aux environs du V^e siècle, et des monnaies du début du V^e siècle², qui peuvent, il est vrai, avoir été apportées plus tard.

Tout au pied de cette élévation commence en direction nord-ouest une large traînée de terrain, longue de quatre ou cinq kilomètres, bordée de pierres entassées et désignée sur les cartes du nom de « route antique ». Plutôt qu'une route impraticable, il faut sans

¹ H. R. HALL, *Coptic and Greek Texts...*, n° 21.293, p. 106.

² *Temples of Armant*, t. I, pp. 80, 146, 150.

doute voir là quelque terrain aménagé pour la chasse au désert par un Aménophis III.

L'extrémité septentrionale de cette piste aboutit aux premières pentes de la montagne presque en face d'un ouadi étroit et sinueux qui se termine en un cirque abrupt dominé par les montagnes. Winkler avait déjà identifié là un petit monastère, où il avait relevé plusieurs inscriptions et dessins¹. Le site a été complètement exploré en 1947-1948 par la Société d'Archéologie Copte². Les inscriptions désignent cet établissement comme un *topos* de Saint-Phoibammon; il serait cependant vain de vouloir situer en ce lieu le grand monastère thébain d'où sont parvenus tant d'ostraca et d'actes sur papyrus et dont l'emplacement à Djémé, dans les ruines de Deir el-Bahari, paraît indiscutable. On peut encore moins considérer comme pachômien et datant du iv^e siècle cet établissement dont aucun des authentiques documents pachômiens — toujours si précis — ne suggère même l'existence.

Au-dessus de ce site, assez loin dans un repli de la montagne, se trouvait une petite grotte fort basse où nous avons pu copier de nombreux graffites, noms de moines et figure d'un personnage orant: cette retraite d'anachorète dépendait de la lauré située plus bas, et elle en confirme le nom. L'ensemble du site ne semble en tout cas pas antérieur au v^e siècle.

Cette série d'établissements ne paraît pas avoir eu d'importance considérable ni de grande durée; les monastères les plus intéressants sont plus à l'ouest: ils se dispersent dans la partie du désert située au delà du Bucheum et du village romain de Baqaria.

A environ deux kilomètres à l'ouest du Bucheum, dans le désert pierreux, se trouve un vaste champ de ruines appelé Deir el-Mi-seikra. Des débris amoncelés émergent les restes de plusieurs séries de grands bâtiments dont certains avaient plus d'un étage; les murs de brique crue sont percés de rangées de petites fenêtres en ogive. Ça et là on retrouve un chapiteau grossièrement taillé. Auprès sont les restes d'un grand cimetière d'où sans doute ont été tirées beaucoup de stèles figurant actuellement dans les musées. Les renseignements donnés par Daressy à ce sujet sont malheureuse-

¹ H. A. WINKLER, *Rock Drawings...*, t. I, site 29.

² Cf. *Chronique d'Égypte*, 1949, p. 176-179, et Mirrit Boutros GHALI Bey, *Note sur la découverte du monastère de Phoebammon dans la montagne thébaine*, Le Caire, 1948.

ment peu précis : « C'est la nécropole d'Erment, sise à deux heures du pays, en bordure de la vaste plaine de sable qui précède la montagne, qui a fourni la majeure partie de la collection du Musée¹. » Un autre cimetière se trouve au voisinage du Bucheum.

A peu de distance au nord du Deir el-Miseikra, appelé aussi Deir en-Namous, se dressent, sur une pente de colline, les murailles ruinées d'une forte tour carrée à plusieurs étages, entourée d'autres restes de murs : c'est le Deir en-Našara, le « Couvent de Chrétiens », de certaines cartes — à moins qu'il ne s'agisse là d'un autre nom du Deir el-Miseikra. Ce monastère est comme une étape entre les terres habitées et les ermitages perdus au fond de la montagne. Plus au nord, en effet, dans les ouadis qui pénètrent les flancs abrupts du plateau, les retraites d'anachorètes se multiplient, mêlées aux sites préhistoriques qu'il ne faut pas confondre avec elles. Deux de ces grottes sont portées sur notre carte : elles furent visiblement occupées à l'époque copte. Devant la plus importante, située assez haut sur le flanc d'un ravin, avaient été édifiés plusieurs murs de pierres sèches. Au fond d'une vallée voisine, véritable « thébaïde » de légende, est un invraisemblable chaos de rochers, qui s'achève au pied d'un cirque sauvage. Là se trouvait un authentique monastère, aujourd'hui peuplé par les vipères et par les loups. Une série de grottes s'allongent au bas du flanc droit du ravin et comportent encore des restes de peintures et quantité de graffites, parmi lesquels on lit le nom de Pésuntios et surtout celui de Posidonios : c'est ce dernier que nous conserverons à l'établissement. On savait en effet qu'il existait dans la région un tel monastère : « Daniel, moine du monastère d'apa Posidonios dans la montagne d'Hermonthis », dit un graffite de Djémé². Devant les grottes, c'est un chaos de constructions en pierres sèches aujourd'hui ruinées et mêlées de fragments de colonnettes qui indiquent qu'il y eut là une église. Cette « thébaïde » sauvage donne, à notre avis, l'image la plus fidèle que l'on ait d'un monastère copte primitif fait de cabanes ou de cellules hâtivement édifiées. Peut-être cet établissement est-il assez ancien, le nom même de Posidonios faisant un peu penser à un païen converti ?

D'autres ermitages et monastères se trouvent encore plus loin

¹ G. DARESSY, *Renseignements sur la provenance des stèles coptes du Musée du Caire*, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 1913, p. 270.

² FLINDERS PETRIE, *Qurneh* (1909), pl. XLVIII.

dans la montagne, mais nous n'avons pu les explorer jusqu'à présent.

Si, en partant du Deir el-Miseikra, nous avons continué à suivre la limite des terres cultivées au lieu de nous enfoncer vers le nord, nous serions arrivés, dans un désert d'une planéité exceptionnelle, au Deir el-Maṭmar, le « Couvent enfoui », énorme kôm d'où sortent de hauts pans de murs, restes de bâtiments plus vastes encore que ceux du Deir el-Miseikra. Les murs, toujours en brique crue, sont percés de rangées de petites fenêtres en arc brisé, qui donnaient sur de vastes salles. Le sol est couvert de débris de pots, de fragments de verreries. Ces ruines portent aussi le nom de Deir el-Abiad, « Couvent blanc » : peut-être y avait-il une église en pierre ou plus simplement l'édifice était-il couvert d'un enduit.

Un peu plus loin, sans doute, au voisinage de Rizeikat, doit se trouver une église dédiée à la Vierge, que Gaston Maspero a signalée jadis¹ : est-ce l'église de Notre-Dame et de Notre-Seigneur bâtie sur la demeure de S. Eudémon ?

Nous avons réservé pour la fin le plus important et le plus lointain de ces monastères : le Deir Saqqiah, désigné du nom de « Deir of St. John » dans les publications de l'Egypt Exploration Society. Il est situé à une quinzaine de kilomètres au nord d'Armant dans un large ouadi qui s'ouvre sur un désert rocailleux. Au pied d'une haute falaise qui se penche sur elles s'étendent les restes de ses constructions, enfermées dans un vaste rectangle d'environ 60 mètres sur 80, au milieu duquel, sur un rocher, s'élèvent les restes d'un bâtiment en briques crues. Deux grottes s'ouvrent au bas de la falaise. Devant elles était sans doute établie l'église, signalée par des restes de colonnettes et de chapiteaux. On y accédait par un large chemin muni de marches de pierre. A un autre endroit, où la falaise est moins abrupte, quelques constructions ont réussi à s'étagier en grimpant sur les pans de rocher. Dans la partie la plus dégagée de la vaste enceinte est un trou profond qui marque sans doute l'emplacement d'un puits et d'une saqqiah destinée à irriguer quelques cultures. Au fond d'une autre excavation gît un énorme chapiteau antique creusé en cuve. Ça et là se reconnaissent les restes de dépendances au sol pavé de galets. Des stèles brisées marquent l'emplacement d'un cimetière. Partout sont ac-

¹ G. MASPERO, t. c., p. 204.

cumulés des morceaux de poteries variées, parmi lesquels des restes de plats et de vases soigneusement décorés et peints : ce qui marque une occupation par de nombreux religieux pendant plusieurs siècles. Sans doute les bâtiments établis devant les grottes et au pied même de la falaise sont-ils les plus anciens : ils sont construits en pierres sèches. Les autres édifices, dispersés autour du noyau primitif du monastère, sont en brique crue. Tout cela, joint à ce que nous apprennent le couvent de Posidonios d'une part et le monastère d'Épiphanie d'autre part, situe le développement d'une architecture monastique en briques dans le courant du ^{vi}^e siècle. En tout cas, le Deir Saqqiah est un des sites les plus complets de notre désert, où il apparaît aussi, aux côtés du couvent de Posidonios, comme un des plus anciens, l'Egypt Exploration Society y ayant retrouvé des monnaies du début du ^v^e siècle¹.

Certes, une identification définitive de ces ruines ne sera possible que lorsque les sondages auront ramené assez de documents écrits. Certains points sont cependant vraisemblables. Le Deir Saqqiah, par exemple, avec ses plus anciens bâtiments et son puits, assez éloigné dans le désert pour avoir risqué les incursions des voleurs, paraît bien correspondre au monastère d'Ézéchiél, qui, on l'a vu, devint plus tard un établissement important avec une église où les gens d'Armant venaient célébrer une fête annuelle.

De même, le couvent d'anba Darios ne peut être que le Deir el-Miseikra ou le Deir en-Nasara, au nord desquels se dispersent justement les ermitages et monastères secondaires que Victor approvisionnait en eau. Ils ne sont pas loin, non plus, du côté des terres cultivées, de fourrés d'acacias qui nous rappellent la jeunesse de l'évêque Jean.

Il faudrait, pour compléter cette étude, examiner ce que nous apportent deux autres catégories de documents : ostraca et papyrus d'une part, stèles funéraires de l'autre. Ils sont en fait difficilement utilisables, car, la plupart du temps, ils citent seulement des noms et on ignore le lieu de leur trouvaille. Ainsi les papyrus grecs n'ont rien apporté à l'article cependant exhaustif de Paola Barison sur les monastères d'Égypte². Nous noterons seulement que des

¹ *Temples of Armant*, t. I, pp. 80, 146 et 150.

² Paola BARISON, *Ricerche sui monasteri dell' Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, dans *Aegyptus*, t. XVIII (1938), p. 29-148.

documents coptes mentionnent à Armant un monastère des Quarante Martyrs et de Théophile¹, un monastère d'apa Léontius², une église de Philothée le martyr³, un couvent Saint-Michel⁴. Mais dans aucun cas on ne peut localiser ces établissements. Un acte provenant de Saint-Phoibammon de Djémé cite une église des Douze-Apôtres située à Armant et dont les biens fonciers, quoique se trouvant sur le territoire de cette ville, étaient gérés par l'économe du grand monastère de Djémé : serait-ce l'église de Pierre, chef des Apôtres, indiquée par Abou Šālih⁵? Notons encore la mention d'une ἐκκλησία Ἀκανθῶν, « l'église des épines », qui nous rappelle par son nom l'aventure d'anba Jean dans les fourrés d'acacias⁶. Enfin on voit citer une église de la Vierge⁷, qui peut être, soit la basilique d'Armant, soit l'église mentionnée par G. Maspero près de Rizeikat, dans les parages du Deir el-Abiad.

Les stèles funéraires sont aussi difficiles à utiliser que les documents papyrologiques⁸. Elles sont vraisemblablement assez tardives (du VII^e au X^e siècle) et on ne peut discerner lesquelles proviennent de Djémé, de Toûd ou des différents cimetières d'Armant. Leur décor assez heureux et original a été rapidement analysé par Strzygowski⁹. Elles portent presque uniquement le nom du défunt et la date du décès. Quelques-unes sont grecques ; celles des moines sont le plus souvent en copte : citons l'anachorète Hérodès, les prêtres Pléinis et Onnophrios, apa Sansno, apa Dios, apa Andreas et un certain nombre de religieuses. La profession exercée par deux moines est mentionnée. Deux épitaphes invoquent Pachôme et ses successeurs¹⁰. Mais toute cette documentation dont l'origine exacte est inconnue perd par suite sa valeur.

¹ W. E. CRUM, *Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri* (1921), n° 46.

² W. E. CRUM, *Coptic Ostraca* (1902), Ad. 9.

³ *The Monastery of Epiphanius*, p. 117, notes 4 et 5.

⁴ *The Bucheum*, t. II, p. 78.

⁵ W. E. CRUM et G. STEINDORFF, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême* (1912), n° 109.

⁶ *The Monastery of Epiphanius*, p. 118.

⁷ *The Monastery of Epiphanius*, p. 116.

⁸ Cf. principalement W. E. CRUM, *Coptic Monuments*, dans *Catalogue général du Musée du Caire*, 1902, et G. LEFEBVRE, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, Le Caire, 1907.

⁹ STRZYGOWSKI, *Koptische Kunst* (Le Caire, s. d.), p. XXI-XXII.

¹⁰ W. E. CRUM, *Coptic Monuments*, n°s 8442 et 8636.

UNE NOTICE SYRIAQUE INÉDITE SUR LA VIE DE L'ABBÉ ISAÏE

Dans son *Catalogue des écrivains syriens*, 'Abdišo' mentionne parmi les œuvres de Dadišo' un commentaire de l'abbé Isaïe : ܐܝܬܐ ܕܝܫܐܝܐ ܕܝܫܐܝܐ. Ce commentaire, signalé pour la première fois par Assemani dans son édition de ce catalogue¹, a été rapidement analysé par Mgr Addai Scher, archevêque chaldéen de Séert, d'après le codex 74 de la bibliothèque archiepiscopale de Séert, en 1906². Dans son article, Scher indiquait, sans s'y arrêter, que Dadišo' avait mis en tête de son commentaire une notice sur « l'origine et la vie de l'abbé Isaïe ».

On devine l'intérêt que peut présenter cette notice pour la question controversée de l'identité de l'Isaïe auteur des 29 *logoi*, dont la Patrologie Grecque de Migne a recueilli une version latine du xvi^e siècle³. La thèse traditionnelle, reprise en dernier lieu par le moine jordanite Augoustinos dans le *Πρόλογος* de son édition grecque des 29 *discours de notre saint Père abbé Isaïe*⁴, voit en cet auteur un moine égyptien du iv^e siècle, connu à la fois par la Lettre d'Ammon au patriarche Théophile, l'*Historia Monachorum*, l'*Histoire lausiaque* de Pallade et divers passages des Apophtegmes des Pères. Mais une autre identification a été proposée par Krueger en 1899 dans deux notes à peu près contemporaines⁵ : l'auteur des *logoi* n'est autre que le moine monophysite Isaïe qui a vécu en Palestine dans la région de Gaza, où il est mort en 488 ; ami de Pierre l'Ibérien, il est connu non seulement par la Vie

¹ *Bibliotheca Orientalis*, t. III, pars I, p. 98-99.

² *Journal Asiatique*, sér. X, t. VII, p. 103-118.

³ T. XL, col. 1105-1206.

⁴ Jérusalem, 1911, p. 6'-26'.

⁵ K. AHRENS et G. KRUEGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor* (= *Bibliotheca Teubneriana, Scriptores sacri et profani*, fasc. III), p. 385-386 ; *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII, p. 303.

anonyme de celui-ci, mais encore par d'autres ouvrages d'origine monophysite conservés en syriaque, en particulier sa biographie écrite par Zacharie le Scolastique, dont la version syriaque, seule conservée, a été éditée par Brooks¹. Cette thèse a été généralement reçue par les critiques, entre autres S. Vaillhé², Bardenhewer³, L. Petit⁴, M. Viller⁵, I. Hausherr⁶. Elle se fonde sur deux témoignages formels de la Vie écrite par Zacharie : celui-ci dit expressément qu'Isaïe a composé « de nombreux écrits sur l'exhortation et autres pratiques de la vie monastique » : **كثير من الكتب**

Ἰωάννης ὁ πρῶτος : Ἰωάννης ὁ πρῶτος τοῦ πρῶτου
 Ἰωάννης ὁ πρῶτος (p. 12) ; de plus, la Vie (cf. p. 9,
in fine) s'accorde avec les *logoï* pour nommer Pierre le premier de
 ses disciples, qui recueillait ses propos ⁷.

² *Échos d'Orient*, t. IX (1906), p. 81-91.

de l'archevêché de Séert et le massacre de Mgr Scher lui-même par les Turcs en 1915? A défaut de ce manuscrit, on dispose d'une copie faite vers 1885 de ce codex 74 de Séert et conservée dans la bibliothèque du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš: c'est le codex 239 du catalogue dressé par le P. J. Vosté¹; le titre en est: « Explication des traités du livre de l'abbé Isaïe, faite par Dadišo' Quatraya, du couvent de Rabkennarē ». Le couvent d'Alqoš conserve en outre une copie de ce manuscrit faite en 1888 par le moine Nicolas de Telkef et qui porte le numéro 240 dans le catalogue de Vosté². Une copie de ce dernier manuscrit, faite en 1900 par le diacre Stéphane Raijis d'Alqoš et offerte en 1926 par la Mission dominicaine de Mossoul à la Bibliothèque vaticane, est actuellement le Vat. syr. 496³. Nous utilisons dans le présent travail une autre copie, achevée, d'après le colophon, en janvier 1901 au couvent de Notre-Dame des Semences d'Alqoš, et exécutée par le prêtre Giwargis (fils de) Geliana, moine du village de Taqian, pour la première moitié, et, pour le reste, par le prêtre Elias fils de Babaka Abrhaina, du village de Šaqlawa qui est dans la région du Beth Garmāi; ce manuscrit appartient à M. le chanoine M. Brière, professeur à l'Institut catholique de Paris, qui nous l'a aimablement communiqué⁴.

Dans son introduction, Dadišo' expose d'abord les circonstances qui l'ont amené à composer ce commentaire des traités de l'abbé Isaïe; il a été prié de le faire par mar Aḥob; Dadišo' s'est dérobé, alléguant son imperfection et son indignité à entrer dans « le saint des saints » des écrits des Pères, et plus encore de l'abbé Isaïe. Voyant son peu d'empressement, mar Aḥob a demandé à mar Abkoš de joindre ses prières aux siennes et Dadišo' s'est laissé vain-

¹ *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*, Rome et Paris, 1929.

² Mais catalogué sous le numéro 129 par A. Scher dans son inventaire sommaire des manuscrits d'Alqoš donné dans le *Journal Asiatique*, sér. X, t. VIII (1906), p. 55-82.

³ Cf. J. VOSTÉ, *Manuscrits syro-chaldéens récemment acquis par la bibliothèque vaticane* dans *Angelicum*, 1929, p. 35-46. Nous devons nos renseignements concernant ce manuscrit du Vatican au R. P. Raymond Tonneau, O. P., que nous remercions de son obligeance.

⁴ Nous sommes heureux d'exprimer ici notre affectueuse gratitude à M. M. Brière, notre vénéré maître.

coupé des feuilles de dattier, et quand, rentré dans ma cellule, j'ai voulu manger un peu de pain séché et du sel, en raison de la sécheresse de mon gosier, de la forte chaleur et du vent torride, ma nourriture ne descendait pas et, en conséquence, j'ai été contraint de jeter un peu de sel et d'eau dans l'assiette pour que la nourriture s'amollisse. » Et l'abbé Achillas se met à crier : « Venez voir Isaïe manger du jus à Scété ! Si vraiment tu veux manger du jus, va-t-en en Égypte¹ ! » En dépit des apparences, Dadišo² voit dans cette anecdote une preuve de l'austérité d'Isaïe : Achillas, tout en se réjouissant en lui-même de l'austérité du jeune moine, montrait de l'indignation à l'extérieur pour que celui-ci ne s'enorgueillît pas de son ascétisme ; il agit, commente Dadišo³, comme ce vieillard qui demanda à son disciple de lui amener une hyène ligotée pour éprouver son obéissance, et le frappa en lui disant : « Peureux, c'est un chien peureux que tu m'as amené ! » Ceci fait allusion à une anecdote rapportée par deux fois dans les *Verba Seniorum*² et reprise dans le *Paradis* d'Enanišo³ ; elle est racontée de l'abbé Paul et de son disciple Jean³. Dadišo³ d'ailleurs n'est pas en peine pour

¹ Cf. *Apophthegmata Patrum*, Achillas 3, P. G., t. LXV, col. 124 cd = *Paradis* d'Enanišo³, BUDGE, texte, p. 686, trad., p. 894, éd. 1904, t. II, p. 210, éd. 1907. L'anecdote se retrouve dans les *Verba Seniorum*, P. L., t. LXXIII, col. 865.

² Cf. *Vitae Patrum*, V, 14 = P. L., t. LXXIII, col. 948 bcd ; et III, 27 = *ibid.*, col. 755 d-756 b.

³ Cf. BUDGE, éd. 1904, texte, p. 493-494, trad., p. 661-662 ; éd. 1907, t. II, p. 52-53. Les deux recensions latines de ce récit, substantiellement identiques, se distinguent surtout dans la réflexion finale du vieux moine. L'abbé Paul et son disciple l'abbé Jean vivaient à proximité d'une *memoria* qui servait de repaire à une lionne fort méchante. L'abbé Paul envoya un jour son disciple ramasser en cet endroit du fumier pour l'usage du monastère. Mais le jeune moine a peur de la lionne. « Si elle vient contre toi, dit le vieillard en souriant, tu la ligoteras et tu me l'amèneras. » Il ne se doutait pas que l'obéissance de son disciple irait jusque-là. Celui-ci se rend au monument, voit la bête se jeter sur lui ; mais il va au devant d'elle en lui disant : « Attends, mon maître a dit que je t'attache », et il l'attacha. Cependant le vieillard, très inquiet, attendit son disciple jusqu'au soir ; il le voit enfin venir, très tard, avec le fauve ligoté et il admire son obéissance ; mais, pour ne pas éveiller son orgueil, il le frappe en disant : « Bavose (*alii stulte*), canem fatuum adduxisti mihi. » (P. L., t. LXXIII, col. 948 cd), ou, selon la recension du livre III des *Vitae Patrum* (*ibid.*, col. 756 b) : « Sicut tu insensibilis es, ita etiam et istam insensibilem bestiam adduxisti. » C'est le syriaque qui donne de cette répartition la forme la plus heureuse : ܐܡܪ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܢ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܢ ܕܡܪܝܬܐ, littéralement : « Trembleur, c'est un chien trembleur que tu m'amènes », puisqu'il s'agit de ne pas laisser le jeune moine,

trois étaient favorisés de révélations divines. L'un d'entre eux apprit par révélation que sans peine, par la seule opération du Saint-Esprit, ils parviendraient auprès du saint qu'ils allaient voir ; l'autre eut aussi une révélation et dit : « Dieu m'a révélé que dans trois jours ce bienheureux sortira de cette vie. » L'abbé Isaïe eut aussi une révélation : « Voici, lui fut-il dit, que vient au devant de vous celui chez qui vous allez et il fera connaître à chacun de vous son genre de vie, ses travaux et ses triomphes. » Bien que la révélation qu'il avait eue fût plus élevée que celles de ses compagnons, dans le désir de s'abaisser au-dessous d'eux, il ne s'exprima pas comme eux : « Dieu m'a révélé telle et telle chose, » mais cachant la sublimité de sa révélation sous le voile de l'humilité, il dit : « Ce n'est pas une grande chose, ô mes frères, que vienne au milieu de nous ce saint chez qui nous allons et qu'il fasse connaître à chacun de nous son genre de vie, ses triomphes et la familiarité (= *παρρησία*) qu'il a acquise auprès de Notre-Seigneur. » En disant : « Cela n'est pas grand, » explique Dadišo', il signifiait que les révélations faites à ses compagnons étaient très élevées et que celle qu'il avait reçue était très inférieure : ainsi il faisait preuve d'humilité. Cette anecdote provient de l'*Historia Monachorum*, c. x, où Or est remplacé par Syrus (*Σούρος*, al. *Ούρος*)¹, mais elle est racontée par Dadišo' d'après le *Paradis* d'Enanišo' dans lequel seul se trouvent les paroles d'Isaïe telles qu'on vient de les lire ; Dadišo' l'utilise d'ailleurs très librement².

Après avoir terminé ce chapitre des vertus de l'abbé Isaïe, Dadišo' en vient à étudier le sujet et l'objet d'Isaïe dans son premier traité et il expose d'abord dans quelles circonstances Isaïe a composé ses écrits. Étant higoumène de la communauté des moines de Scété, prétend Dadišo', Isaïe adressait chaque jour aux frères des instructions orales sur les moyens de parvenir à la perfection de la vie monastique. Les moines lui demandèrent, pour leur utilité et le profit de ceux qui viendraient après eux, de mettre par écrit ces propos ; cédant à leur désir, Isaïe aurait composé son *livre*.

Telle est en substance la notice de Dadišo' sur Isaïe, en tête de

¹ Cf. P. L., t. XXI, col. 428-429 ; grec dans PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (Glessen, 1897), p. 63-64.

² Cf. BUDGE, texte, p. 417-418, trad., p. 569-571, éd. 1904 ; t. I, p. 372, éd. 907.

son commentaire. Elle est faite de pièces et de morceaux, et il est assez facile, on l'a vu, d'en retrouver les sources littéraires. La source immédiate est le *Paradis* d'"Enanišo", compilation syriaque faite au VII^e siècle des œuvres maîtresses de la littérature monastique, *Histoire des moines*, *Histoire lausiaque*, *Apophtegmes*..., dont on sait par le catalogue d' 'Abdišo¹ que Dadišo² Qaṭraya avait fait un commentaire. Le caractère artificiel en est évident, et l'on voit non seulement les éléments qu'a empruntés Dadišo², mais encore la façon dont il les a lus et interprétés pour en arriver à des affirmations essentielles que les documents à l'état brut ne lui fournissaient pas. Ainsi il présente Isaïe comme ܐܒܝܐ ܕܝܥܝܬܐ ܕܝܥܝܬܐ ܕܝܥܝܬܐ, « abbé, chef et higoumène » des frères de la montagne de Scété, qu'il imagine d'après les monastères syriens qui lui étaient familiers. Cette opinion, qui ne repose sur rien, a été suggérée à Dadišo² par l'apophtegme 4 d'Isaïe, que nous avons analysé plus haut, en suivant l'exposé de Dadišo². Or le grec introduit ainsi le récit : *Εἶπε πάλιν (ὁ ἀββᾶς Ἡσαίας) ὅτι ὁ πρεσβύτερος τοῦ Πηλουσίου, γενομένης ἀγάπης καὶ τῶν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐσθιοντων...*, *αὐτοῖς εἶπε*. La recension d'"Enanišo" rapporte le fait d'Isaïe lui-même : ܐܒܝܐ ܕܝܥܝܬܐ ܕܝܥܝܬܐ ܕܝܥܝܬܐ ܕܝܥܝܬܐ : « L'abbé Isaïe prêtre de l'église réprimanda les frères » ; *τοῦ Πηλουσίου* a été lu *τῇ ἐκκλησίᾳ*, sans doute sous l'influence du mot *ἐκκλησία*, qui n'est pas repris dans le syriaque ; Dadišo² avait alors peu à faire pour situer l'anecdote ܫܠܐܝܬܐ ܕܝܥܝܬܐ, « au temps du prieur d'Isaïe » et poser Isaïe en higoumène de Scété, adressant des exhortations à ses moines... Ainsi le récit des circonstances dans lesquelles Isaïe aurait composé son livre perd tout fondement.

D'autre part, la notice de Dadišo² est faite d'éléments incompatibles ; il est impossible d'accorder chronologiquement les anecdotes sur Isaïe et Achilles tirées des Apophtegmes et le récit original de l'*Historia monachorum* selon lequel ce même Isaïe deviserait avec Or et Paul ; ce dernier récit, en effet, a été fait par le vieillard Coprès aux voyageurs dont les visites aux moines d'Égypte font la matière du livre, en 394-395 ; cet Isaïe est donc nettement un moine du IV^e siècle ; de plus, il figure parmi les solitaires

¹ ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. III, 1, p. 98.

de Thébaïde. Mais le jeune moine, disciple de l'abbé Achillas dans les Apophthegmes, est incontestablement un moine du ^v^e siècle et c'est un ascète de Scété. Il est vrai, la chronologie des Pères de Scété, fort complexe, ne saurait être établie avec certitude tant que l'on n'aura pas pour la fonder un texte sûr des Apophthegmes; on doit cependant à l'érudition et à la sagacité de W. Bousset un premier essai de classification ¹. Achillas est un contemporain plus âgé de Betimès et d'Ammoès ²; or, Ammoès est un contemporain de Daniel ³, lequel est du temps du patriarche Cyrille ⁴: Isaïe, jeune disciple d'Achillas et sensiblement du même âge que Betimès, Ammoès et Daniel, fut donc moine à Scété pendant le patriarcat de S. Cyrille (412-444). Il ne saurait dès lors se confondre avec l'Isaïe de l'*Historia monachorum*, qui est du ^{iv}^e siècle. La notice de Dadišo^c est par conséquent une pure composition littéraire, artificielle et incohérente.

Une question cependant se pose, suggérée par les dates qui viennent d'être établies: ce jeune moine Isaïe qui a vécu à Scété dans la première moitié du ^v^e siècle ne peut-il pas être le même que l'Isaïe moine palestinien mort en 488 et auteur des *logoi*? Les sources monophysites qui nous font connaître le solitaire de Gaza, ami de Pierre l'Ibérien, s'accordent sur ses origines égyptiennes et l'appellent habituellement « Isaïe l'Égyptien » ⁵. Par les *Plérrophories* de Jean de Maïouma, on sait qu'Isaïe était encore en Égypte vingt ans avant le concile de Chalcédoine, soit en 431 ⁶. La biographie de Zacharie donne quelques détails sur le séjour d'Isaïe en Égypte, pays de sa naissance ⁷. Il y mena la vie monastique, et probablement à Scété, s'il faut entendre l'expression de son biographe

ܐܝܬܐ ܝܫܐܝܐ, « dans le désert intérieur », comme y invite Pallade disant de Macaire qu'il se retira εἰς τὴν ἐρημον τὴν ἐνδοτάτω, τὴν καλονομένην Σκήτιν ⁸. Il y acquit un grand renom d'ascé-

¹ *Apophthegmata* (Tubingue, 1923), p. 60-66: « Chronologie der Väter der Sketis ».

² Cf. *Apophthegmata Patrum*, Achillas 2 et 5, P. G., t. LXV, col. 124 c et 125 ab.

³ Cf. Daniel 5, *ibid.*, col. 156 b.

⁴ Cf. Daniel 8, *ibid.*, col. 160 a.

⁵ Cf. *Vie de Pierre l'Ibérien*, éd. RAABE (Leipzig, 1895), p. 101; ZACHARIE LE SCOLASTIQUE, *Vie de Sévère*, éd. KUGENER, *Patr. Or.*, t. II, fasc. 1 (Paris, 1903), p. 83; du même, *Vie d'Isaïe*, éd. BROOKS, p. 4.

⁶ Cf. éd. NAU, *Patr. Or.*, t. VIII, fasc. 1 (Paris, 1911), p. 28.

⁷ Cf. éd. BROOKS, p. 4.

⁸ BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, t. II, p. 44.

tisme et, pour fuir la renommée et le danger de la vaine gloire, il pratiqua la *ḥeremela* et alla s'établir en Palestine, probablement avant le concile de Chalcédoine; il fut mêlé aux troubles qui suivirent les décisions du concile dans les milieux monophysites du sud de la Palestine.

Rien ne s'oppose donc à ce que cet Isaïe soit, dans la phase égyptienne de sa vie, le jeune disciple de l'abbé Achillas que les Apophtegmes font connaître. Et celui-ci est certainement le même que l'Isaïe compagnon de l'abbé Ammoès¹, probablement le même aussi que le moine Isaïe qui interrogeait l'abbé Poemen sur les pensées impures², car l'abbé Poemen, le dernier en date des grands moines de Scété, a probablement vécu jusque vers le milieu du v^e siècle³. Un apophtegme toutefois fait difficulté: celui où l'on voit l'abbé Isaïe s'entretenir avec Macaire⁴, car notre moine, si jeune qu'on le suppose, a pu difficilement connaître l'illustre ascète de Scété, mort certainement en 390⁵: ou l'entretien est fictif, ou il s'agit là d'un autre Isaïe. A cette réserve près, il ne paraît pas impossible de voir dans l'Isaïe des Apophtegmes le futur moine monophysite mort en 488 dans la région de Gaza.

Une autre constatation milite en faveur de cette hypothèse: les apophtegmes 9, 10 et 11 d'Isaïe dans la recension alphabétique, définitions de l'avarice, de la calomnie et de la colère⁶, sont des extraits du traité 28 de l'abbé Isaïe, *Sur les rameaux du mal*, comme en témoignent, non pas l'édition d'Augoustinos⁷ et la plupart des manuscrits grecs, qui présentent sur ce point un texte manifestement altéré, mais le Cromwellianus 14 d'Oxford (p. 240, col. b) et les versions syriaque (Add. 12.170 du British Museum) et copte⁸. Des collections plus larges d'apophtegmes, comme celle qui

¹ *Apophthegmata Patrum*, Ammoes 2, P. G., t. LXV, col. 125 D.

² *Ibid.*, col. 328 A = *Verba Seniorum*, P. L., t. LXXIII, col. 920 C.

³ Cf. BOUSSET, op. c., p. 71.

⁴ *Apophthegmata Patrum*, Macaire 27, P. G., t. LXV, col. 273 B.

⁵ Cf. *Histoire Lausique*, c. XVII, BUTLER, op. c., t. II, p. 47.

⁶ P. G., t. LXV, col. 181 D - 184 A.

⁷ P. 194-195 = latin P. G., t. XL, col. 1197 D - 1198 A.

⁸ Nous nous permettons de renvoyer à l'édition de cette version que nous donnerons dans les publications de la Société d'Archéologie Copte du Caire. Nous devons la connaissance du Cromwellianus 14 d'Oxford à notre ami le Rev. D. J. Chitty, qui nous en a communiqué une copie et que nous remercions bien vivement.

TWO ARMENIAN PASSIONS OF SAINTS IN THE SASANIAN PERIOD

Of the seven Passions of Martyrs in the Sāsānian period listed in the Bollandists' *Bibliotheca hagiographica orientalis*¹ as having only Armenian versions, three have been translated by the venerable Bollandist to whom this volume is most fittingly dedicated : Abday, Ormzdan, Sain and Beniamin² ; Šušanik³, and Sargis Zauravar⁴ ; one by F. C. Conybeare : Yiztibuzit⁵ ; and one by R. Marcus : Marut'a (Maruthas) of Maip'erqaṭ⁶. The remaining two, Bardišoy⁷ and Atom⁸, the former martyred in the reign of Sāpōr II (309-379) and the latter in that of Yazkert II (438-457), are presented here.

Both these texts are anonymous and of unknown date, though the Passion of Bardišoy, if one may judge by the locative form 'Ի կենցաղումս' 'in his life', would seem to be from about the sixth century (see p. 369, note 1), and both are clearly homilies to be read on the Saints' feasts (26 October and 19 August). Both were probably translated from Syriac. The name of Bardišoy is itself Syriac (ܒܪܕܝܫܝܐ 'Son of Jesus'), and the construction in his

¹ BHO., Brussels, 1910.

² Abdas, Hormisdas, Suenes (Sain) and Beniamin : BHO. 7 : *Anal. Boll.*, v. XXVIII (1909), p. 399-415.

³ BHO. 1107 : *Anal. Boll.*, v. LIII (1935), p. 5-40 : with a Georgian version. Armenian and Georgian epitomes and Synaxaria, and an elaborate discussion (p. 245-307).

⁴ BHO. 1057 : *La Passion arménienne de S. Serge le stratélate*, in *Huschardzan. Festschrift... der Mechitharisten-Kongregation in Wien* (Vienna, 1911), p. 186-192.

⁵ Iazdbuzid : BHO. 433 : *Acts of S. Hiztibouzit*, in *The Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity* (London, 1894), p. 257-271.

⁶ BHO. 720 : *Harvard Theological Review*, v. XXV (1932), p. 47-71.

⁷ Bardiesus ; Armenian variant Bardēs ; BHO. 136.

⁸ BHO. 119.

Passion, 'ի խոստովանութիւնն որ 'ի Քրիստոս ' in confessione sua quae ad Christum ' = ' in confessione sua Christi ', is not good Armenian, but is modelled on the well-known Syriac construction with ܐ (contrast the true Armenian type, twice in the Passion of Atom, խոստովանութեամբ 'ի Քրիստոս ' cum confessione ad Christum '). Similarly one has in the Passion of Atom յեկեղեցոյն որ 'ի բլրին ' in ecclesia quae super montem ', where որ = Syriac ܐ is otiose in good Armenian ; ' in ecclesia super montem ' would be quite sufficient.

The Passion of Bardišoy was evidently written long after all knowledge of the Saint had been lost ; and ignorance is but thinly veiled by a series of speeches by Bardišoy full of conventional piety and of reproaches to Sāpōr. No places are mentioned, not even that of his see ; and it may be significant that he receives only a cursory allusion in Tēr-Israel's *Synaxarion* in a manuscript belonging to the Mk'it'arists of Venice¹. All that can certainly be said is that there was a bishop of Syrian extraction in Sāpōr's dominion who, by openly propagating Christianity, incurred the royal displeasure ; that, brought before the King of Kings, he refused, despite persuasion and even torture, to abjure the Faith ; and that he was put to death with many others (according to the Passion, three hundred and seventy-three, plus three who were evidently of superior rank). The composition is, then, anything but *Acta Sincera*.

The Passion of Saint Atom is of much higher quality. Here both names and places are recorded ; there is real action with few and quite natural speeches and no arguments with the King, who is absent from the scene ; and the miraculous element is entirely lacking, unless one calls the three visions miraculous (in the Passion of Bardišoy there is but one supernatural event — the restoration of the Saint's torn-out tongue after a divine voice has been heard). In sum, we may say that in the Passion of Atom we have a sound historical tradition ; that of Bardišoy shows evidence of the influence of the *Acta Sincera* in endeavouring to report the actual *procès-verbal* of his trial before the King (or Emperor) or his legal representative².

¹ Ed. and tr. G. BAYAN, *Patrologia orientalis*, v. XV, 3 (Paris, 1920), p. 380 = 444.

² Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (Brus-

While the authors of these two Passions, like those of the Acts of Martyrs generally, are naturally concerned almost entirely with extolling the heroic constancy of their Saints to the Faith, one must not forget that, pre-eminently in the Sāsānian period as in the Roman, there was also a political side. Christianity has always been a proselytizing religion, Zoroastrianism, in the Sāsānian period and subsequently, has not been ¹; and although the Mazdeans were, on the whole, rather indifferent to other religions so long as these did not interfere with their own, they could scarcely remain unconcerned by proselytizing directed against themselves.

The more important factor in arousing persecutions of Christianity, however, was political. Since Zoroastrianism was the State religion, propaganda in favour of any other faith was an offence against the State. When, moreover, Christianity became the official religion in the Roman (here especially the Byzantine) Empire after the conversion of Constantine, the Christians in Persia, already very numerous, naturally gravitated toward the West, and the secular enmity of Persia toward everything Greek was intensified. On the other hand, persecution seems to have been directed only against those who were (from the Persian point of view) 'disturbers of the King's peace' — the great mass of Christians, some of whom attained to high official rank under the Sāsānids themselves, were tolerated and unmolested. All this is evident even in the two minor Passions here under consideration.

THE MARTYROLOGY OF THE BLESSED BISHOP BARDIŠOY ².

[193] In the years of Šāpuh ³ the sovereign, he made an enormous persecution, more bitter than all the Kings (had made), and the

sels, 1921), ch. III: « Les Passions épiques », § 2: « Interrogatoire et discours » (p. 254-273).

¹ Cf. L. H. GRAY, *Missions (Zoroastrian)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v. VIII (Edinburgh, 1915), p. 749-751.

² Վարդ և վկայաբանութիւնք սրբոց հատընտիր քաղեալք 'ի ծառընարաց, v. I (Venice, 1874), p. 193-199 (= BHO. 136).

³ Šāpōr (Pahlavi Šāhpūr[ē]) II (309-379). For his persecutions of the Christians see J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris, 1904, p. 43-82.

martyrs of Christ were innumerable. And at that time Bardišoy¹ the bishop, being seized, was brought before Šapuh the King to receive excessive torture as the teacher of the faithful Christians and as the exhorter of the martyrs of Christ, despising torture and death for Christ.

The sovereign said to to Bardišoy: 'What is it that I hear, that thou teachest contrary to our laws and contemnest our gods, the sun and the fire; and that, against our commands, thou proclaimest God and fearest not my Kingship?' The holy bishop said: 'I know not (as) God the elements, which were created by the Creator of all; for He spake, and all creations came into being²; and God commanded His Word, and the sun and the moon and the stars were established, fire and water, and all powers whatsoever (be) in heaven and on earth; and by the Spirit³ they were depicted to the glory and the praise of the Father and of the Son and of the Holy Ghost; one Divinity and Power, a Kingdom unending. Him⁴ whom all the Saints among all peoples have confessed [194] I also confess and teach any one whomsoever; and whoso heareth me shall live by hope and shall desist from futile cults and from all impieties.'

And, enraged at the boldness of the blessed one, the sovereign commanded to beat (him) excessively with his lictors' thorny cudgels, and they said: 'Renounce thy God, and be a worshipper of the sovereign's sovereign gods.' But in the depths of his heart the Saint cried unto God and gave thanks that he was delivered to such bitter torture for the name of the Lord Omnipotent. And he made answer unto his torturers and said: 'I renounce your futile gods, but not the true God, Who hath done things wondrous and glorious, whereof there is no number⁵; Who also is able to fortify me against very evil torture and to (make me) inherit the Sovereignty for which I yearn to be translated from earth to heaven.'

And when many men thus had long tortured the Saint and heard

¹ The name is borne also by a King (!) of Bothosoron (Bethlehem!) in the land of Israel in the *Armenian Gospel of the Infancy*, c. 19 (tr. P. PEETERS, *Évangiles apocryphes*, v. II [Paris, 1914], p. 205; cf. also p. 229).

² Cf. *Psalms* 32, 9.

³ Variant: 'by the power of the Spirit'.

⁴ Reading *qnp* instead of the *nnp* of the printed edition.

⁵ Cf. *Job* 5, 9.

not at all the plausible words which they expected, but he became still more bold in his confession of Christ¹ and despised their religion, and all were astonished and amazed that he paid no attention whatsoever to the blows, the sovereign said: 'Rub his wound with very harsh things that thus he suffer still more.' And so the executioners did.

But the Saint persevered and endured with much patience amid very evil indignities² and said: 'O King all-evil, knowest thou not that man hath not power to receive³ such bitter blows and torment if he be not empowered by God? But know this, that I shall not harken in any wise to thy transitory commands even if thou torture (me) in ten thousand ways.'

The sovereign said: 'Thou trustest in the power of thy God [195] and in thy patience to vanquish me; and do not I, who am lord of all, trust in the gods and in my sovereignty?' And the sovereign had joiners' vices brought, and his feet put in the vices and crushed; and he had incense and fire brought that he might throw and burn (it) in the fire, and become as a worshipper of fire, so deceiving the just. But he (the Saint) perceived the wickedness and recognised the trick, and taking the incense, he scattered (it) on the ground and said: 'Far be it from me to offer worship to creations and to burn incense to fire; but to my one God have I offered and shall offer reasonable worship, for to Him are befitting glory, dominion, and honour now and to eternity. Amen.'

And the sovereign, enraged, commanded to dislocate the fingers of his hands, joint by joint, in return for scattering the incense. But the holy bishop opened his mouth in thanksgiving and glorification of God, and hope comforted (him); for, although his fingers were dislocated⁴ and he risked pain, yet his love toward God remained unbreakable and unconquerable; and he battled against (their) designs both in answers and in patience. And the executioners wearied, and he was not disheartened; and the sovereign and all the tribunal were amazed and astonished at his patience.

And three young men, encouraged unto Christ, cried out with

¹ Literally, in confessione sua quae ad Christum': the construction is Syriac, not Armenian (see Th. NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik* [2^d ed., Leipzig, 1898], p. 169, and above, p. 362).

² Variant: 'torture'.

³ Variant: 'see'.

⁴ Variant: 'were cut off'.

one voice in the sovereign's tribunal before the sovereign and all the *grandees*¹, and said: 'Great² is the God of the Christians, and there is none other that giveth strength to them that hope in Him and putteth to shame proud and impious Kings who worship creations and not the Creator, Who is blessed to eternity. And we confess the Father Omnipotent and the Son equal in might and the Spirit co-operative as the blessed bishop hath proclaimed: one Godhead united by glory unto glory by a Kingdom unending. And this we confess: [196] with faith and truth we ever glorify (Him); He alone, as God the beneficent, will receive us.'

And the sovereign, angered, commanded to bring them out and take (them) to prison; and by his faithful servants he sent to promise them gifts and honours and dominions. To whom not assenting, there in prison they secretly perfected the young men with a good confession unto Christ.

And again the sovereign entreated the holy bishop with strange words and said: 'Assent to me and worship the gods that I worship, and I glorify thee as a brave-hearted man³ in the Royal Gate and shall make thee judge of judges and a Royal Arbiter⁴.' But the holy bishop said: 'Drive me not by craft to perdition, since, through hope of eternity, I have delivered my body to torture wherewith thou hast tormented me by blows and by crushing my members in joiners' vices and cutting off my fingers that, all being endured, I, incorruptible, may gain a corrupting⁵ body in the Resurrection in the Kingdom of the just which God Omnipotent hath prepared

¹ Մեծամեծացն = Pahlavī *vuzurgān* (see A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* [2^d ed., Copenhagen, 1944], p. 110-111).

² Variant: 'one'.

³ Քաջասիրտ, apparently one of a class of the nobility, *εὐκαρδίας*. Can it be a synonym for *ազատ* 'noble' (Pahlavī *āzāt*, Avesta *āzāta*, Persian *آزاد* 'noble')?

⁴ Դատաւոր դատաւորաց = Pahlavī *dātavar-i-dātavarān*, a class of the Zoroastrian clergy, of whom Bardišoy would have been made chief (CHRISTENSEN, *op. c.*, pp. 99, 300). For the 'Arbiter' (*իրաւարար*), cf. perhaps Theophylaktos Simokattes, *Hist.*, 3, 18, 8-9: τὸν δ' ἕτερον τὰς διαφορὰς διαλύειν τῶν περὶ τι καταστασιαζόντων καὶ διαιτητοῦ δεομένων, one of the seven counsellors of the King as early as the Achaemenian period (1 *Esd.* 7, 14; *Esther* 1, 14).

⁵ Sic! But evidently the adjectives should be interchanged.

according to all thy desire.' And his tongue was restored in its place, and he spake plainly and said:

' I thank Thee, Lord of heaven and earth, Who hast made me, unworthy¹, worthy of Thine all-abundant grace [198] and hast esteemed mine affliction through torment as silver refined and purified from error voluntary and involuntary in a furnace of fire. And now what shall I render to the Lord for all that He hath granted me²? But I shall give myself to death for Thy holy Name in testimony before the impious King and the evil princes and all Thine enemies that all may know that Thou alone art the true God, and from Thy love I shall never depart unto the end. And now, Lord, I hasten to go from this sin-loving world and to be before Thy glorious face for which I yearn, for there I shall render Thee ineffable praises for all the Saints whose deaths are glorified before Thy dread sovereignty; for Thou art God, glorified and praised now and ever and unto eternities of eternities.'

And having said 'Amen', three hundred and seventy-three men believed in God and said: 'Great is the God of the Christians, and there is none other; for none have so sweet a hope as the Christians, who despise death and torture and dread not Kings, but proclaim God with fearless boldness. And we, enlightened by this faith from the holy bishop, acknowledge the Father beneficent, Who hath had compassion on us, and the Son, the provider, Who hath called us to an holy calling, and the Holy Ghost, Who again reneweth our old age unto hope of life eternal, Who is one Godhead of the Father and of the Son and of the Holy Ghost, glorified and adored and praised unto eternities of eternities. Amen.'

Hearing this and moved to wrath in iniquity, the sovereign commanded to slay them by the sword, and thus they were perfected with a good confession; baptized in their own blood, they, whose names are written in the book of life, became heirs of the kingdom of heaven through the prayer and the intercession of the holy bishop.

[199] After all (the rest), he (Šapuh) commanded also to behead the holy bishop; and thus the holy bishop Bardišoy was perfected with three hundred and seventy-three men on the seventeenth of the month of Sahmi³ to the glory and the praise of the All-Holy

¹ Variant: 'worthless'.

² Cf. *Psalm* 115, 12.

³ The third month of the Armenian year = 26 October.

Trinity before Šapuh, sovereign of sovereigns, and all the royal tribunal of the Persians, marvellous and wondrous to angels and to men. Thus he was lifted up unto Christ, and in the world he left an example of goodness and a name for brave valour. Moreover, he inherited life cloudless and incorruptible and everlasting, who is also an intercessor indeed for us.

And during his life¹ he exhorted many to love of the Godhead and to the right faith of the All-Holy Trinity and to conduct of rectitude according to the precepts and the doctrine of the holy orthodox Fathers; for in everything he was a true-thinking man and sober, not shaken by aught nor swerving from the Faith or from rectitude, but spotless in faith and immaculate in conduct; abstaining from this world, he ended life in Christ Jesus, for Whom we also, sharing the conduct of the Saint, shall glorify the immutable Dominion, the Father and the Son and the Holy Ghost, now and ever and unto eternities of eternities. Amen.

THE MARTYRDOM OF SAINT ATOM AND OF HIS SON AND OF VARS
AND OF NERSEH AND OF VARJAWOR².

[69] Men, brethren and fathers³, God-loving throngs, ye who have assembled through fear of God to perfect the memory of the holy martyrs, with great desire have I wished to recount to you the courage of those men and the struggle of the Saints who struggled for love of Christ and have left an example unto us; for, hearing of their life, ye will be the more strengthened in the Faith. Now, God, loving mankind, will grant gifts: [70] to me, the speaker, speech; to you, the hearers, harkening with diligence — to priests and to people, to old men and to children, to young men and to

¹ 'ի կենցաղումս; the locative singular ending -ումս, though found as early as the fifth century and frequently in the Hellenists of the sixth, is non-classical and is a characteristic of the Modern East Armenian dialects (not of the Western nor of Mediaeval Cilician Armenian); see A. ABEGHIAN, *Neuararmenische Grammatik* (Berlin and Leipzig, 1936), p. 13.

² Սոփեբք Հայկականք, v. XIX (Venice, 1854), p. 69-82 (= BHO. 119). Tēr-Israel's *Synaxarion* (ed. and tr. G. BAYAN, *Patrologia orientalis*, v. V, 3 [Paris, 1910], p. 58-59 = 402-403) gives a brief account of the Saint.

³ Acts 7, 2.

maidens, and to every capacity of age. Now, purify minds and thoughts, hearing with attention the God-strengthened alliance of the holy martyrs against the adversary, that we also follow the steps of them who have traced for us the road without stumbling to the heavenly Jerusalem.

In the times of Yazkert¹, the impious King of the Persians, the faith of Christianity flourished in all the world. And seeing (this) and taking counsel with their *vardapet* Satan, the *mogpets* and *mogs*² assembled and warned the King, saying: 'Be it known to Thy Majesty that the Mazdean religion hath been subverted and the cults of your ancestors, mingled with the gods³, have been displaced, so that all have been subverted to Christianity; [71] and that, if thou biddest not to destroy by fire and sword and wood⁴ (those) called Christians, especially (them) who have come

¹ Yazdkart II (438-457). For his persecutions of the Christians (especially in 446-447) see LABOURT, op. c., p. 126-128; CHRISTENSEN, op. c., p. 284-289; F. SPIEGEL, *Erânische Alterthumskunde*, v. III (Leipzig, 1878), p. 358-369.

² *Vardapet* (Avesta **vardapati*-) 'master of practice, διδάσκαλος' (Ī. BEN-VENISTE, *Revue des études arméniennes*, v. IX [1929], p. 10); now 'an ecclesiastic of superior rank in the Armenian Church'; here 'a chief of the false religion'; *mog(pet)* (Avesta *moyu*-, **moyupati*-) 'higher and lower Zoroastrian priests'; see H. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*, v. I (Leipzig, 1897), p. 195.

³ Դիցաբան; cf. the Pahlavī-Greek inscriptions of Ardašīr Papakān (224-242) and of Šāpūr I (242-272) at Naqš-i-Rustam and at Naqš-i-Rājab; *bagē Artaxšatar* (or *Šahpūhrē*) ... *minōšitrē min yaztān* = θεοῦ Ἀρτα[ξάρχου] (or Σαπ[ώρ]ου) ... ἐκ γένους θεῶν. E. R. Bevan (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v. IV [Edinburgh, 1911], p. 528-529) considers this deification borrowed from the Greeks. On the other hand, Æschylus calls the Persian King θεός (*Persae*, 157), δαίμων (618, 716), ἰσοδαίμων (632), *Περσῶν Σουσιγενῆ θεόν* (642), and ἰσόθεος (847); and the Scholion A on line 157 says: τοὺς βασιλείας θεοὺς καλοῦσιν οἱ Πέρσαι (cf. also on line 618). Similarly Quintus Curtius Rufus, 8, 5, 11: *Persas... non pie solum sed etiam prudenter reges suos inter deos colere*; and Artabanos, addressing Themistokles (PLUTARCH, *Vita Themist.*, 27): ἡμῖν δὲ πολλῶν νόμων καὶ καλῶν ὄντων κάλλιστος οὗτός ἐστι, τιμᾶν βασιλεία καὶ προσκυνεῖν ὡς εἰκόνα θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σώζοντος. In the Syriac Acts of the Martyrs in Persia, the King declares that he is 'of the seed (or, 'the nature') of the gods' (O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* [Kempten and Munich, 1915], pp. 2, 26, 68, 84) or is himself 'the gods' (plural of majesty; *ibid.*, pp. 8, 9, 17, 25, 61, 65, 83, 87, 164).

⁴ For execution of Christians by burning alive in the Sāsānian period see L. H. GRAY, *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1913-1914, p. 50-51; 'wood' means crucifixion or impalement.

here from the land of the Armenians, nobles and knights¹, for they are excessive enemies of the cult of fire and of Magism, the cults of the gods will not grow stronger. '

But the foul and impious King promptly commanded to send decrees to all parts of his dominion that ' No one shall dare to call himself a Christian; otherwise he shall be judged by sword and fire and wood; but whoso perform our commands and revere fire and Magism shall be judged worthy of rank² and honour and great power. '

Thenceforth there was a great persecution of the Christians, for they were tortured with impossible tortures and slain by divers deaths. But the heroes were crowned, accounting torture and death as naught according to the word [72] of Saint Paul³: ' Neither death nor tribulations can separate us from the love of Christ, for through transitory death and suffering we shall inherit blessings intransient and ineffable. '

Now, certain ones, who were enemies of the truth, reminding the impious King of the Armenian nobles who were special servants of Christ, with craft he sent to them a certain governor⁴ and wrote an edict thus: ' From Yazkert, sovereign of sovereigns and equal of the gods⁵, to our beloved servants, the nobles and ordinary knights of the land of the Armenians who are in the province, greetings to you from Our Majesty. We have remembered your works and your courage against our enemies, and we would dismiss you to your country with great honour and power, that your brethren, seeing (this), may haste the more to us and to our service, if only ye arrive speedily at the Royal Gate⁶. '

[73] Now, when they read the King's command and heard the governor's words, they knew the darts, secretly launched, of the adversary who ever combatteth the servants of God. And, slipping

¹ CHRISTENSEN, *op. c.*, pp. 100, 111-112, 368.

² Literally, ' cushion (of honour)'.

³ Cf. *Rom.* 8, 35, 38-39.

⁴ 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 (CHRISTENSEN, *op. c.*, p. 21).

⁵ Old Persian *xšāyaθiya xšāyaθiyānām*, Persian شاهنشاه, Biblical Aramaic מלך מלכא (1 *Esd.* 7, 12) = *malkān malkā* of the Sāsānian inscription of Hājīābād; with 'equal of the gods' (αὐτοκρατορὶς θεῶν) cf. the *ισόθεος* of Æschylus cited above.

⁶ Cf. שער המלך (*Esther* 2, 19, 21, etc.).

away¹, they went; and reaching the cross-road which separateth the land of the Armenians, there occurred the thought of divine grace from the providence of celestial power. And Lord Atom Gnuni² assembling with his nobles and Lord Manačihir Rštuni with his nobles, they consulted one with another and began to speak thus: 'We know the foul and impious King, that he calleth us for this, that he may subject us to his own dark designs and may make us darkness instead of light; and that, promising transitory honours, he may make us lose the eternal benefits which the true God hath promised to His servants by His holy prophets, who [74] have battled with courage in their time for His Name and have left a good name in the world and have amassed treasures of goodness in heaven; for, unworthy though we be, nevertheless, trusting in Him, we shall be found worthy, for God seeketh only the inclination of the will.'

And all being in accord, they rather chose to die for the Name of our Lord Jesus Christ than to have the pleasure of sin for a time³, not fearing temporal death, according to the word of the holy Gospel which saith: 'Fear ye not them that kill the body, and are not able to kill the soul⁴.' Then, committing themselves in themselves to the Holy Trinity, (and so) turning⁵, they went to the land of the Armenians.

But then, their fame come to the Gate of the impious King, he sent many troops after them [75] and commanded to slay all with the sword. But the blessed Saints, coming to the land of the Armenians, to the region of the Anjewaqik⁶, and finding in a suitable place in the mountains a certain hermit of angelic life dwelling in a grotto (and) enduring divers and great austerities, all coming

3

¹ Reading *անկեալ* instead of *անդեալ* (printer's error).

² The etymology of the name Atom is unknown (HÜBSCHMANN, *Die altarmenischen Personennamen*, in *Festgruss an Rudolf von Roth* [Stuttgart, 1893], p. 300); others of this name are listed by F. Justi, *Iranisches Namenbuch* (Munich, 1895), p. 50*. The eponym of the family was raised to the rank of governor on receiving the office of cup-bearer to King Valaršak (CHRISTENSEN, op. c., p. 23). Rštunik³ was a cañon of Vaspurakan (HÜBSCHMANN, *Altarmenische Ortsnamen*, in *Indogermanische Forschungen*, v. XVI [1904], p. 339).

³ Cf. *Heb.* 11, 25. ⁴ *Matth.* 10, 28. ⁵ Literally, 'setting the face'.

⁶ Originally a family name; a cañon of Vaspurakan near the sources of the Bohtan-su east of Šatach (HÜBSCHMANN, *Ortsnamen*, pp. 342-343, 400).

to him (and) kneeling together blessed God and glorified God ; and blessed by him, they recounted the events of their calamities and the straitnesses of their way.

But the Holy Spirit inspiring him, he said : ' Blessed are ye, Christ-loving men, for soon shall ye see for Whom ye have longed, for the Lord Jesus Christ will provide (what is) profitable for you. ' And receiving benedictions from him, they descended (and) dwelt nigh to him with great joy as psalmodying the armies of angels and blessing God.

And at midnight a marvellous vision appeared to Saint [76] Atom : a vaulted light shining over all and a man with glistening garments and a dread mien distributed crowns crowned with a red rose, and he said to Saint Atom : ' Be courageous, soldiers of Christ ! ' But he, waking terrified from the vision, with tears offered many supplications and prayers to God the beneficent, saying thus : ' Lord, Thou knowest the thoughts of our hearts, that for Thy holy Name we have delivered ourselves unto death, despising the commands of the foul and impious King, who lureth us with vain words to renounce Thine infinite benefits and to joy in their murky and spodolatrous¹ joys. Now, beneficent Lord, take not from us the succour of Thy governance, that the enemy mock not that he vanquisheth Thy servants ; for, unworthy though we be, [77] yet Thou, Lord, art wont to manifest Thy mercies to sinners, for Thou camest not to call the just, but sinners² to the life-giving fountain of Thy Blood. '

And having thus prayed till morning-tide, then all, rising for morning worship, completed the customary prayers. And Saint Atom commenced to recount to them his vision of the night ; but they, weeping all together with groanings (and) kneeling to God the beneficent, cried out as with one voice and said : ' Our Lord and God, Jesus Christ, if Thou accountest us worthy to die for Thy holy Name, we are ever ready as a sheep to the slaughter³ that we may be perfected by the sign of Thy holy Cross and be not conquered by the atheists, by the spodolatrous King, nor by his armies, so that all the enemies of truth may perish shamefully. '

¹ I have ventured to coin this word to translate *մոխրապաշտ* ' ash-worshipping ' (Greek **σποδολάτρης*), a term of contempt for the Zoroastrian religion.

² *Matth.* 9, 13 ; *Mark* 2, 17 ; *Luke* 5, 32.

³ *Isaias* 53, 7 ; *Acts* 8, 32.

[78] But the demonolatrous and black-trooped armies of the Persians, pursuing all the night, reached the mountain, and taking a certain one, they asked: 'Where abide they?' But he, terrified by a transient death, like the traitor Judas told them the place; and with a great multitude they quickly came where the saints were. But the courageous heroes, with their wonted bravery, seeing the attack of the impious, shouted one to the other: 'Take a horse!' wherefore the name of the place hath been called the 'Monastery of Take-a-Horse' unto this day¹. But the Christ-loving men, each on horseback, assembling on the mountain, arrayed the battle. But the providence of God (was) manifested to His beloved: a vision of the night manifestly appeared to all — light passing not away and crowns unfading. And at the same time, abandoning their steeds and casting down their [79] arms, they went forward with exultation to perfection.

But Saint Atom brought forward his young son, of charming visage, at the time of his perfection², fearing for his childish years; but he, advancing willingly like all, was perfected and crowned with a good confession unto Christ. And Saint Atom with his holy companions psalmodied and said: 'We have loved Thee, Lord, because Thou hast heard the voice of our prayer. Accept (our) voluntary sacrifices and incorporate (us) all in the hosts of Thy Saints.' And all the host being worthy, they were perfected with the sword with a good confession unto Christ; they yielded up the ghost in the same place, and blood, holy and crimson, bedewed the earth.

But, full of grace, a certain Persian in the same host was worthy of the same vision, and he lifted up (his) voice: 'I, too, am a Christian', who was straightway perfected, baptized in his own blood; [80] and he was accounted among the hosts of Saints by the providence of God.

¹ Ձիակալի վանք. The site of the monastery is unknown, and the meaning here given seems based on a popular etymology, which in itself shows that the true signification of the name had been forgotten and that the date of the composition (or of the redaction?) of the Passion was relatively late. At most, the name might mean 'Threshing-floor of the Horse(s)'. There was a place named Gaylakal (Գայլակալ) 'Threshing-floor of the Wolf' (?), and another Jiasar (Ջիասար) 'Horse's Height', both in the province of Siunik' (HÜBSCHMANN, *Ortsnamen*, pp. 416, 446).

² Here and below and above. cf. Syriac ܬܡܝܬܐ and its various meanings

But one wretched man, deserting from the host of the Armenians, chanced upon a shepherd, and taking a shepherd's scrip, he disguised himself with shepherd's garb, exchanging a vesture of light and life everlasting for a hideous garment and for life ephemeral. And the Persian, running willingly to the place of perfection (and) taking on himself the sentence of martyrdom, was convoyed in his stead with the holy multitude to celestial nuptials. And the other (was) as a certain one who aforetime, running to the baths, deserted from the Forty Saints¹, and the place of his calling of the lot the bath-keeper filled; for the feeble and the irresolute ever perish.

Then, after two days, a vision appeared in the night to the holy hermit; a light radiant, marvellous and wonderful shone over all; who, with great amaze, [81] hastening on the morrow, informed the bishop and the priests, the nobles and all the assembly, who, hastening, arrived thither. And gathering the remains of the Saints in holy linens, they approached the place of their repose with lighted lamps and perfume of incense, with psalms and spiritual songs together with vigil; and they celebrated their memory with great joy the ninth of the month of Navasard².

Now, they who, meeting in this place, were perfected were these: Saint Atom, with his son, from the race of the Gnumik'; Saint Vars³ of the house of Ostan; Saint Nersēh⁴ of the house of Arowant'un; Saint Varjawor⁵; and also a multitude of companion Saints who were martyred with them; and they received incorruptible crowns, whose names are written in the book of life of eternity.

And Saint Manačīhr Rštuni advancing with his companion Saints to [82] the frontiers of his country, they were perfected in the place which is called the 'Monastery of the Sheep'⁶, which also

¹ For the Forty Saints (the Martyrs of Sebaste), see *Act. SS.*, Mar. v. II, p. 12-20.

² The first month of the Armenian year = 19 August.

³ Apparently an abbreviation of a compound with *վարս* 'hair' (JUSTI, op. c., p. 357-); Ostan 'capital, seat of government' was a canton of Airarat (HÜBSCHMANN, *Grammatik*, p. 215; *Ortsnamen*, pp. 365-366, 460-461).

⁴ JUSTI, op. c., p. 223 (no. 35). Arowant'un (also Ervant'unik', Ervandunik', Erit'unik') was a canton of Vaspurakan near the valley of the river Xoşab, south-east of Lake Van (HÜBSCHMANN, *Ortsnamen*, p. 343).

⁵ JUSTI, op. c., p. 357; the name means 'mercenary'.

⁶ Ոչխարաց վանք, apparently so called because the martyrs were 'as sheep for the slaughter'; the site of the monastery seems to be unknown.

mettaient dans la même part l'Auvergne et la Provence. S. Maximin, honoré aussi à Billom le 2 janvier et le 23 février, serait identique au Maximien d'Antioche du martyrologe hiéronymien (2 janvier), et S. Sidoine ne serait autre que l'illustre Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont au ^v^e siècle. Le dernier rapprochement n'est pas sans fondement, car S. Sidoine est fêté à Aix le 23 août, le même jour que le saint auvergnat dans le martyrologe hiéronymien ¹. Mais la fête aixoise de S. Maximin (7 juin) ² ne coïncide aucunement avec celles qui sont invoquées ; il n'y a donc aucune raison d'identifier ce saint local avec un homonyme étranger, et l'on peut chercher une autre solution au problème du culte de S. Maximin. Au ^{xviii}^e siècle, Denys de Sainte-Marthe, faisant preuve de plus de bon sens que bien des auteurs plus récents, écrivait prudemment : « L'avis général est que le premier évêque d'Aix s'appelait Maximin. Mais quel était ce Maximin ? en quel temps vivait-il ? Nous n'osons le conjecturer ³. »

nat. des Antiquaires de France, t. LVI (1897), p. 37-51 ; G. DE MANTEYER, *op. c.*, p. 44-46.

¹ Néanmoins la fête de S. Sidoine de Clermont était célébrée le 21 août, jour de sa mort, comme le montrent plusieurs bréviaires des ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles (LEROQUAIS, *Bréviaires*, t. I, pp. 334, 339, 340 ; t. III, pp. 108, 110, 368, 370, 441, 443) ; la date du 23 n'apparaît que dans un missel de la fin du ^{xv}^e siècle (LEROQUAIS, *Sacramentaires et missels*, t. III, p. 128), peut-être sous l'influence du martyrologe hiéronymien, qui inscrit Sidoine à la suite de S. Apollinaire de Reims (indications obligeamment fournies par le P. Grosjean).

² Cette date est donnée par plusieurs bréviaires et missels aixoïis des ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles (LEROQUAIS, *Bréviaires*, t. II, p. 205-206 ; t. III, pp. 30, 70-71 ; *Sacramentaires et missels*, t. III, p. 17-18) et confirmée par deux missels de Marseille et de Gap (*ibid.*, t. II, p. 277 ; t. III, p. 211). Un bréviaire de Vézelay du ^{xiv}^e siècle (LEROQUAIS, *Bréviaires*, t. II, p. 182) donne le 8 juin et un bréviaire d'Autun du ^{xv}^e siècle le 10 juin (*ibid.*, t. I, p. 76), et c'est le 8 juin, date étrangère à Aix, qui a été retenu dans le Martyrologe romain. Le P. Grosjean, qui m'a également fourni ces intéressantes précisions, me fait connaître en outre ce détail curieux : dans un sacramentaire d'Apt du ^{xii}^e siècle, le nom de S. Maximin a été ajouté aux litanies par une main ou du moins une encre différente (LEROQUAIS, *Sacramentaires et missels*, t. I, p. 252), ce qui semble indiquer que le culte du premier évêque d'Aix ne se serait répandu dans la région qu'après le ^{xii}^e siècle (après la diffusion des légendes apostoliques ?).

³ « Communis est sententia primum Aquensium episcopum appellatum Maximinum ; sed quis ille fuerit, quo sederit tempore quidve gesserit, divinare non audemus. Pro dubiis enim, ne dicam falsis, nunc habentur inter eruditos fere omnes quae vulgo aiunt... » (*Gallia christiana*, t. I, col. 299). Cf. aussi PAPON, *Histoire de Provence*, t. I, p. 87 : « Peut-être parmi les prédécesseurs de Lazare

Une conjecture en tout cas est parfaitement plausible aujourd'hui : c'est sur la date à laquelle a été fondé l'évêché d'Aix. Il existait à coup sûr au moment du concile de Turin (398) et il faut supposer que, s'il n'existait pas avant l'érection de la cité en chef-lieu provincial — aucun document ne permet de le penser —, sa création a dû coïncider avec la réforme administrative qui a donné naissance à la province de Narbonnaise Seconde. Nous avons pour cet événement des indices assez précis : un *terminus ante quem* est fourni par le concile d'Aquilée de 381, où il est question d'une *Secunda Narbonensis*, et un *terminus post quem* par le Bréviaire de Festus de 369, qui l'ignore. Il faut mettre ce partage de la Viennoise en relation avec l'érection de cités nouvelles dans les Alpes : Genève et Grenoble détachées de Vienne, Gap et Sisteron détachées de Die ; et le nom même de Grenoble (*Gratianopolis*) donné à la localité de Cularo nous reporte au règne de Gratien (367-383). G. de Manteyer estime que ce nom grec n'a pu être attribué qu'à un moment où Gratien était aussi maître de l'Orient hellénique, soit entre le 9 août 378 et le 19 janvier 379, ce qui est assez arbitraire et parfaitement inutile, car la *pars Occidentis* a comporté pendant tout le IV^e siècle les provinces grecques de Macédoine et d'Achaïe ¹. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la cité d'Aix est devenue chef-lieu de Narbonnaise Seconde et évêché au cours des années 70, sous Valentinien I^{er} et Gratien (avant 375) ou sous Gratien seul (après 375) ² ; et comme nous ignorons le nom du premier évêque, rien n'empêche de lui attribuer celui de Maximin, sur lequel des légendes ultérieures viendront à broder. Le personnage du fondateur peut donc être maintenu, rajeuni simplement de trois siècles.

Quant à Sidoine, si les « traditions » qui le concernent avaient la moindre solidité, on aurait pu le considérer comme le successeur de Maximin ; mais il est plus sage de n'en pas faire état, le culte de S. Sidoine dans l'église de Saint-Maximin, comme en d'autres

y en eut-il deux qui s'appelaient l'un Maximin, l'autre Sidoine. On pourrait les admettre en rejetant tout ce qui ne s'accorde pas avec la réalité de l'histoire et qu'un homme éclairé démêle aisément. »

¹ Sauf dans la courte période (janvier 379 à septembre 380) où les diocèses de Dacie et Macédoine ont été momentanément rattachés à l'Orient.

² J'ai déjà formulé cette hypothèse dans FLICHE et MARTIN, *Hist. de l'Église*, t. III, p. 463, n. 5, et dans la *Revue d'Hist. de l'Église de France*, t. XXI (1935), p. 486, et t. XXVII (1941), p. 29-30.

paroisses voisines de Brignoles et de Barjols et dans la chapelle de Saint-Sens au plateau de Vernègues, pouvant très bien dériver d'influences auvergnates, ainsi que le suggère, on l'a vu, la date de la fête ¹.

Dans ces conditions, à qui devons-nous attribuer la qualité de deuxième évêque d'Aix? Duchesne reconnaît lui-même à propos de Lazare, dont l'épiscopat coïncide avec l'usurpation de Constantin III (408-411), que « le siège d'Aix avait été occupé avant lui par un évêque que le tyran avait fait juger et condamner à mort ». Il est permis de chercher cette victime parmi les signataires du concile de Nîmes, dont plusieurs noms reparaissent dans les textes du concile de Turin de 398. Albanès a retenu parmi eux Triferius; Babut et Manteyer lui préfèrent Remigius ². L'argumentation de Babut a été réfutée par Mgr Duchesne ³: comme Remigius est attesté d'une part en 396-398, d'autre part en 417-419, Lazare aurait été un intrus s'il avait pris sa place de 408 à 411, alors qu'il est simplement donné comme le candidat d'un « tyran ». Quant au système de Manteyer, il est inutilement compliqué: d'après lui, Remigius aurait été à la fois évêque d'Aix et de Gap et se serait réfugié dans cette dernière ville lors de l'intrusion de Lazare. Il est bien préférable de revenir aux hypothèses anciennes qui placent sur le siège d'Aix Trifère ⁴. En effet, celui-ci est accusé à Turin d'avoir procédé irrégulièrement à une consécration épiscopale avec Octavius, Ursio et Remigius: cette « usurpation » se comprend aisément s'il s'agit d'un évêque d'Aix qui a voulu faire valoir ses droits de métropolitain aux dépens de Procule de Marseille en Narbonnaise Seconde, ses trois « complices » étant des prélats de cette province, probablement ceux de Fréjus, Apt et Gap ⁵,

¹ Cf. G. DE MANTEYER, *op. c.*, p. 44.

² E.-Ch. BABUT, *Le concile de Turin et les origines de la monarchie ecclésiastique romaine* (Paris, 1904), p. 235-242; G. DE MANTEYER, *Les origines chrétiennes de la II^e Narbonnaise, des Alpes Maritimes et de la Viennoise* (Gap, 1924), p. 44 et suiv.

³ *Revue historique*, t. LXXXVII (1905), p. 296-298.

⁴ M. Clerc, *Aquae Sextiae*, p. 316, n'a pas essayé de discuter le problème en écrivant: « Triferius (*sic*) a certainement été évêque et probablement dans la Gaule Narbonnaise, mais rien ne prouve que ce soit à Aix. »

⁵ Ils se considéraient comme ses suffragants plutôt que ceux de Procule, car ils ont siégé au concile « félicien » de Nîmes, où n'est pas venu l'anti-félicien Procule (cf. mon article de la *Revue d'Hist. de l'Église de France*, t. XXI, 1935, pp. 490-493 et 498).

et l'on supposera même que l'initiative de Trifère visait l'installation d'un évêque à Antibes, autre cité de la même province, située jusque-là dans le rayon d'action de Marseille.

Au ^v^e siècle, l'épiscopat de Lazare de 408¹ à 411 est indéniable ; démissionnaire après la chute de son protecteur Constantin, il voyagea en Palestine, où il siégea au concile de Diospolis (415), et passa ses dernières années auprès de son ami Procule, à Marseille, où il fut inhumé².

Duchesne ne veut pas connaître d'autre évêque d'Aix jusqu'à Basile (vers 475), et il est certain qu'il n'y a pas lieu de maintenir Ménelphe, Armentaire et Victurus, que situent ici Pitton et Haitze. Le premier est connu par une inscription du ^x^e siècle, signalant la translation de ses restes, conservée à la cathédrale d'Aix, mais Duchesne a raison de penser qu'il est « difficile de lui assigner une époque »³ ; Armentaire, qui est cité dans la même inscription sans indication de rang épiscopal, n'est certainement pas à identifier avec l'homonyme qui siégea au concile de Vaison de 442 et qui était évêque d'Antibes. Quant à Victurus, qui figure parmi les destinataires des lettres pontificales de 451 et 464, aucun indice ne permet de lui attribuer le siège d'Aix. Albanès a raison de souligner l'absence de l'évêque d'Aix aux conciles arlésiens de Riez, Orange et Vaison (439-442) ; ainsi que celle de Venerius de Marseille, son abstention doit être interprétée comme une protestation muette contre les intrusions d'Hilaire d'Arles en dehors de sa province, au moment où précisément la mort de Procule aurait permis à l'évêque d'Aix de faire valoir ses droits de métropolitain sur la Narbonnaise Seconde.

¹ Et non pas 407, si l'installation de Lazare, comme celle d'Héros à Arles, est postérieure à la venue en Provence de Constantin, usurpateur en Bretagne en 407, mais passé en Gaule où il établit sa résidence à Arles au début de l'année suivante seulement.

² Albanès (op. c.) et dom Morin (t. c., p. 29-37) ont été d'accord pour identifier avec Lazare d'Aix (connu par la correspondance du pape Zosime) l'évêque *Lazarus* dont Peiresc a lu jadis l'épithaphe dans la crypte de Saint-Victor de Marseille — épithaphe qui a sans doute donné naissance à la légende du fondateur de l'Église de Marseille.

³ *Fastes épiscopaux*, t. c., p. 281, note 5. On peut même préciser que, si son nom est, comme il semble, d'origine germanique, il appartient certainement à l'époque franque et non pas aux temps gallo-romains. Albanès le situe trop tôt en faisant de lui le successeur immédiat de Basile.

Faudra-t-il donc nous résigner à ignorer quel fut le titulaire de ce siège pendant le demi-siècle qui suivit la démission de Lazare? Albanès et Babut ont raison, croyons-nous, de placer ici Auxanius, dont la démarche à Rome en 462 a obtenu du pape Hilaire l'abrogation du rescrit du pape Léon le Grand unissant les évêchés de Nice et de Cimiez. Pour Duchesne, « c'est une simple conjecture »¹. Elle a cependant en sa faveur de fortes vraisemblances, car on ne voit pas quel prélat aurait pu en l'occurrence intervenir et se faire écouter à Rome, sinon un métropolitain, et précisément celui de Narbonnaise Seconde. Nous savons qu'ensuite celui des Alpes Maritimes intervint en sens contraire afin d'étendre son autorité jusqu'au rivage en annexant en quelque sorte le port de Nice à la cité de Cimiez. Nice ne faisait pas partie de sa province, étant considérée du point de vue ecclésiastique, sinon administratif, comme une dépendance de Marseille. Depuis que cette dernière n'est plus métropole religieuse, de qui l'évêque de Nice est-il devenu le suffragant? Si ce n'est pas d'Embrun, d'où le voisinage même de Cimiez a dû l'écarter, ce ne peut être que d'Aix, de qui dépendaient déjà sur la côte Fréjus et Antibes. On comprend que le métropolitain de Narbonnaise Seconde, accompagné de son suffragant de Riez, soit allé à Rome protester contre une mesure qui diminuait l'étendue de sa province et que celui des Alpes Maritimes soit intervenu à son tour pour faire respecter la première décision, que justifiait sans doute le déclin de Cimiez sur la route de terre au profit de Nice et de son port de cabotage².

Si nous admettons donc qu'Auxanius a été évêque d'Aix vers 462, n'avons-nous pas d'autre indice de son épiscopat? Albanès l'identifie avec l'Auxonius de siège inconnu qui figure parmi les six évêques de Gaule nommés dans la suscription de la lettre du pape Célestin en 431, parmi les signataires de la supplique au pape Hilaire en 463 et parmi les destinataires de la lettre du prêtre Lucidus en 475. Un épiscopat de plus de 44 ans paraît assez invraisemblable; et l'Auxonius de 475 a d'autant moins de chances d'être

¹ *Fastes épiscopaux*, t. c., p. 297, note 2. M. Clerc, op. c., p. 317, note 5, écrit, avec raison cette fois : « Il paraît difficile de (le) mettre ailleurs qu'à Aix. »

² Sur cette affaire, cf. R. LATOUCHE, *Nice et Cimiez*, dans les *Mélanges F. Lot* (1925), p. 321 et suiv.; et en dernier lieu, P.-M. DUVAL, dans *Gallia*, t. IV (1946), p. 84.

l'évêque d'Aix que nous avons dans la même liste un Basilius, lequel est très certainement l'évêque d'Aix à qui est adressée à la même date une lettre de Sidoine Apollinaire et qui sera encore en vie en 494. Du reste, le nom d'Auxonius figure sur le catalogue d'Aps-Viviers, que Duchesne juge de bonne qualité, et à une place qui convient à cette date. Mais l'Auxonius de 431 peut parfaitement être le même que l'Auxanius de 462, si la différence de voyelles n'est pas jugée un obstacle suffisant à cette identification. On pourra donc faire commencer l'épiscopat d'Auxanius d'Aix avant 431 et le faire cesser après 462. L'Auxonius de la lettre pontificale de 464 doit être déjà celui d'Aps, car, s'il s'agissait de son collègue d'Aix, il serait, en raison de son ancienneté, un des premiers de la liste, et non pas 10^e sur 21 ¹.

En conclusion, nous proposons de reconstituer ainsi, non sans lacune, la liste épiscopale d'Aix aux iv^e et v^e siècles :

vers 375	MAXIMIN
peu avant 396 - † 408	TRIFÈRE
408 - 411	LAZARE
.....
avant 431 - après 462	AUXANIUS
avant 475 - après 494	BASILE

Aix-en-Provence.

Jean-Rémy PALANQUE.

¹ G. de Manteyer, *La Provence du I^{er} au XII^e siècle*, p. 18, note 1, distingue au contraire Auxonius d'Aix et Auxanius d'Aps.

S. PATERNE D'AVRANCHES ET S. PATERNE DE VANNES DANS LES MARTYROLOGES

L'érudit le plus soigneux est à la merci d'un moment d'inattention. Ainsi Louis Duchesne, dans son édition du martyrologe hiéronymien¹, ayant sauté par inadvertance une double mention inscrite au *Senonensis*², a dressé plus tard la liste des fêtes « du diocèse de Bayeux et des diocèses voisins »³ que renferme ce manuscrit du x^e siècle, en omettant S. Paterne, évêque d'Avranches. Il n'ignorait pas, évidemment, que ce nom figure, au 15 avril, en compagnie de S. Scubilion, dans certains autres manuscrits du martyrologe hiéronymien « provenant d'une copie faite à l'abbaye de Fontenelle, dans la seconde moitié du viii^e siècle »⁴.

Quelques problèmes se posent concernant ce S. Paterne et son ou ses homonymes vannetais et gallois. Nous tâcherons de les débrouiller en partant des martyrologes et en suivant l'ordre des dates⁵.



Au 1^{er} avril, le martyrologe de Tallaght porte : *Paterni*, simple erreur pour un *Parthenius* ou un *Pantherus*, d'ailleurs inconnus,

¹ *Act. SS.*, Nov. t. II, 1, p. [45].

² Sur ce manuscrit, cf. *Anal. Boll.*, t. LXV, p. 139. Il s'agit bien d'une addition de la première main (*ibid.*, p. 146).

³ *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II² (Paris, 1910), p. 213.

⁴ *Fastes*, t. c., p. 224.

⁵ C'est une inadvertance qui a fait écrire *Paternus* au lieu de *Patricius*, au 17 mars, fête de l'apôtre de l'Irlande, dans des Heures à l'usage de Nantes, du xv^e siècle (Paris, Bibliothèque nationale, manuscrit latin 10534 ; V. LEROQUAIS, *Les Livres d'heures manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. I, p. 334).

serait permise, si la Vie même du saint (BHL. 6477) ne renfermait une réponse absolument décisive, qui n'a pas été remarquée jusqu'ici. C'est l'œuvre de Venance Fortunat, composée sur l'ordre d'un abbé Martianus, qui gouvernait, croit-on, quelqu'un des monastères fondés par S. Paterne. Fortunat l'écrivit sans doute avant 594, puisqu'il n'y prend pas le titre d'évêque.

Son texte indique avec précision que l'anniversaire de Paterne se célébrait le même jour que celui de Scubilion, et aux environs de Pâques. Un tel témoignage, émanant de la famille monastique des deux saints amis, doit être tenu pour irréfutable. Voici le passage :

Igitur cum tertio decimo anno vir Dei ageret in pontificatu, statim altero die Paschae cum fratres Sesciaco visitare cuperet in infirmitatem inruit. Pariter autem sanctus Scubilio in Maudanense monasterio in infirmitate incidit. Dirigunt ad se invicem, ut priusquam de saeculo discederent se viderent. Tunc missi se obviantes beatum Scubilionem in itinere commovent, ut fratri occurreret, sed brachio maris opposito non valuit nocturno tempore transfretare. Attamen cum a se sancti fere tria milia spatia interessent, eadem nocte pariter beatus Paternus una cum sancto fratre suo glorioso proposito, nobili in triumpho, felici viatico cum choro angelico in caelesti senatu de terrenis pias animas emiserunt ad Christum. Quem Lauto episcopus, qui ibidem ante dies octo ad visitandum advenerat, cum ad basilicam Sesciaco beatum Paternum deduceret inpendens exsequias, item Lascivius episcopus sanctum Scubilionem ad basilicam ipsam deduceret, utrique concinente choro psallentium in unum nescientes pontifices convenerunt et sanctissimi viri orationis locum quem aedificaverant pariter eadem die occupaverunt felici sub transitu, ut nec mortis casus divideret quos semper una vita coniunxit, ac simul uno momento cum altero alter sepultus est, cum et in peregrinatione alterum alter secutus est ¹.

Ainsi, d'après Fortunat, que les critiques ont lu trop vite pour en extraire ce détail, Paterne tombe malade un lundi de Pâques et meurt dans la nuit suivante, celle du lundi au mardi. L'anniversaire de sa *depositio* sera donc, très régulièrement, celui du mardi, que le décès soit survenu avant ou après minuit. La fête étant le 15 avril (ou le 16), il faut chercher une année où le dimanche de Pâques fut le 13 (ou le 14), dans la période où nous sommes conduits, par d'autres indices chronologiques, à situer la mort du saint évêque. Quelles sont les dates qui l'enferment ?

De S. Leontianus, évêque de Coutances, qui ordonna prêtre

¹ M. G., Auct. ant., t. IV, 2, p. 37.

564 au plus tard, ce qui permettra sans doute de préciser la chronologie de quelques autres personnages parmi les évêques signataires ¹.



Passons maintenant à un autre S. Paterne, également évêque, dont l'anniversaire tomberait le même jour. En dépit de cette coïncidence ², qui est de nature à créer un préjugé fort défavorable, il s'agit bien d'un personnage historique. Un concile se tint à Vannes, à l'occasion de sa consécration pour ce siège, entre 461 et le 1^{er} septembre 490 ³. Sa Vie, *BHL*. 6480, est bien tardive : de la

¹ Saint-Pair, dans le canton de Granville, est l'identification ordinaire de *Sesciacus*. F. Duine a fait observer qu'elle ne lui paraissait pas s'accorder avec la topographie de Fortunat. Il songerait plutôt au Val-Saint-Père (écrit aussi Val-Saint-Pair), à 3 kilomètres au sud d'Avranches, qui semble mieux y répondre. A l'objection tirée de ce qu'au moyen âge on voyait à Saint-Pair le tombeau de S. Scubillon et celui de S. Paterne, F. Duine répond que, dans la même église, on en montrait quelques autres qui ne semblent guère historiques. Ceci ne paraît pas résoudre la difficulté : S. Paterne était le patron principal de Saint-Pair, et le monastère assez important pour avoir attiré d'autres corps saints, moins authentiques. Le village formé autour de l'abbaye s'appelle Saint-Pair depuis 1332 au moins (en 1793 : Pair-Libre), et la forêt voisine, envahie par la mer au VIII^e siècle, est encore connue sous le nom de Scissy. La forme du toponyme régulièrement employée par Fortunat est *Sesciacus* (écrit *Sesseiacus* dans le manuscrit de Paris). Le *Senonensis* préfère : *Scisciago monasterio*. Il s'agit bien du même endroit, mais les deux noms ne sont pas identiques. Le premier se rattacherait plutôt à *sesca*, *sisca*, roman et celtique, qui veut dire « roseau, jonc, herbe des marais ». Le suffixe *-acus* a fourni en France plusieurs toponymes dérivés du nom latin *Sassius*, *Sattius* (Auguste VINCENT, *Toponymie de la France*, Bruxelles, 1937, p. 83-84), de même qu'on a tiré de *Sescius*, une ou deux fois, *fundus Sescianus* (Auguste LONGNON, *Les Noms de lieu de la France*, Paris, 1920-1929, p. 90, n° 338). Les variantes sont nombreuses, mais tous les noms sont bien attestés. A. Holder (*Alt-celtischer Sprachschatz*, t. II, Leipzig, 1904) signale *Scisciagus* et toute une série de *Seatiaci* (*jundi*), qui n'ont sans doute rien à voir ici, ainsi qu'un *Sisciagus* dans le Limousin.

² Le bréviaire de Léon imprimé en 1516 extrait simplement de la Vie de S. Paterne d'Avranches, *BHL*. 6477, sauf un détail topographique, ses leçons pour l'office de S. Paterne de Vannes ; on en trouvera un extrait chez Arthur DE LA BORDERIE, *Saint Patern, Premier Evêque de Vannes* (Paris, 1892), p. 23.

³ HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. II, 2 (Paris, 1908), pp. 904, 1382 ; DUCHESNE, *Fastes*, t. c., p. 377. Aucun argument sérieux ne soutient la thèse de La Borderie, qui veut faire de S. Paterne le premier évêque de Vannes ; voir L. DUCHESNE, *Saint Patern*, dans *Revue celtique*, t. XIV (1893), p. 238-240.

première moitié du XII^e siècle, sans doute¹. Elle renferme des éléments bretons et des éléments gallois, empruntés à une ou à plusieurs biographies perdues. On a beaucoup discuté sur ces pièces, sur leur antériorité relative et sur leur contenu respectif. A notre sens, elles ne remontent guère au delà de l'an 1100, tout en reproduisant des détails anciens et vraisemblables, qu'un examen approfondi de la toponymie éclairerait davantage². On a suggéré aussi des confusions entre deux homonymes, l'un breton, évêque de Vannes, l'autre gallois, évêque ou plus probablement abbé de Llanbadarn Vawr. C'est une hypothèse de facilité. L'abbé Duine la définit joliment : « Paternus de Vannes, pan-bretonnisé par fusion avec le Padarn de Grande-Bretagne³ ». La solution de ces problèmes

¹ J. S. P. TATLOCK, *The Dates of the Arthurian Saints' Legends*, dans *Speculum*, t. XIV (1939), p. 349. Sur une survivance dans la toponymie et le folklore, voir une note de R. J. Thomas, dans *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, t. VIII (1937), p. 124-125.

² Il est hors de doute que S. Padarn (Paternus) compte parmi les saints gallois du premier rang. Il figure dans les *englynion A glyweist*, série de tercets où une pensée est attribuée aux principaux ecclésiastiques de la grande époque (éd. T. H. PARRY-WILLIAMS, avec une introduction d'Ifor Williams, dans *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, t. III, 1927, p. 11, n° 15).

³ *Inventaire liturgique de l'Hagiographie Bretonne* (Paris, 1922), p. 44, n° 9, 10 (extrait des *Bulletin et Mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, t. XLIX, 1922). On trouvera en appendice les leçons de la fête et de la translation du Propre de Vannes (1630 et 1652); cf. ci-dessous, p. 391, note 4. Les leçons pour la fête, assez longues, se lisent aux pages 11-16 de la *Pars hiemalis* de 1630, aux pages 8-13 de la même partie en 1652. Le style, de même que dans celles de la Translation, est celui de la Renaissance. Pour le fond, tout est dans *BHL*. 6480. Une seule divergence est à noter : au début de la cinquième leçon, S. Turianus (de Dol) remplace S. Teliu (de Llandaff), nom bien attesté tant par la Vie de ce saint (*BHL*. 7997) que par *BHL*. 6480, l'abrégé de Jean de Tynemouth *BHL*. 6481 et les Vies de S. David, par exemple *BHL*. 2107, éd. WADE-EVANS, p. 163, et *BHL*. 2109, éd. HORSTMAN, p. 260. Deux erreurs de transcription alderont peut-être à classer d'autres recensions : à la fin de la première leçon, *per diversa Tymberiti loca* répond à *per totam Cereticam regionem* de *BHL*. 6480 (p. 1. *Kereticam r., que nunc Cardiganshire appellatur*, *BHL*. 6481), et *Minonochon* à *Nimannauc* (*BHL*. 6480), *Nymannauc* (*BHL*. 6481). La Vie *BHL*. 6480 est fidèlement résumée, mais des passages qui n'intéressaient que le Pays de Galles ont été omis, notamment celui où figure le roi Arthur (*BHL*. 6480, éd. WADE-EVANS, n° 21). Il est clair qu'Albert Le Grand, au début du XVII^e siècle, quand il composa la Vie de S. Paterne (*Les Vies des Saints de la Bretagne Armorique*, éd. A.-M. THOMAS et J.-M. ABRALL, Quimper, 1901, p. 142-147), avait sous les

importe peu ici. L'unité du personnage est à tout le moins admissible : comme plusieurs autres, S. Paterne aurait exercé son ministère sur les deux rives de la mer bretonne. En tout cas, les dates de fête, que nous allons examiner, n'obligent pas à conclure qu'il y ait eu deux saints différents.

On lit dans la Vie BHL. 6480 : (Paternus) *Letiam deserens Francos adivit. Ibique in Domino obdormivit XVII^o kalendarum maii mensis. Nam tres illius solemnitates Armorici colunt, hoc est, istam diem kalendarum novembris quando unitatem perpetuam statuit cum sex precipuis sanctis Letie, et diem sui obitus, et diem qua ordinem episcopatus accepit id est XII^o kalendarum iulii mensis*¹. Ce témoignage est fort intéressant, et l'on ne saurait lui refuser quelque valeur pour une période où les calendriers bretons et gallois font défaut. Il n'y est pas question expressément d'une fête qui se serait célébrée dans le Pays de Galles, mais la règle générale s'applique : comme pour la plupart des saints celtiques, la date de l'obit, signalée dans une Vie faite ou refaite au XII^e ou au XIII^e siècle, est celle de la fête.

L'unité réalisée, sous l'influence de S. Paterne, entre les sept grands saints de l'Armorique vient d'être racontée par l'hagiographe. Que faut-il en croire ? S. Paterne fut consacré par son métropoli-

yeux un texte de BHL. 6480 fort semblable à celui auquel remontent les leçons propres de Vannes. On trouve ainsi chez lui, entre autres détails, *Nimonochus* et *Thurian*. Sans doute cette Vie se lisait-elle dans les « anciens légendaires de Leon, Nantes et Treguer » (LE GRAND, éd. c., p. 147), qui semblent avoir disparu sans laisser d'autres traces qu'un extrait, distribué en leçons, de celui de Tréguier dans le manuscrit latin 1148 de la Bibliothèque nationale, fol. 22-25. On peut signaler en même temps les leçons du bréviaire de Saint-Malo, imprimé en 1537 (F. DUINE, *Bréviaires et Missels des Églises et Abbayes bretonnes de France antérieurs au XVII^e siècle*, Rennes, 1905, p. 72-74, n° 26).

¹ Éd. A. W. WADE-EVANS, *Vitae Sanctorum Britanniae et Genealogiae* (Cardiff, 1944), p. 264. Ce texte, BHL. 6480, dont il ne reste qu'un manuscrit, ne paraît guère avoir été répandu à la fin du moyen âge, bien que l'auteur des leçons propres de Vannes et Albert Le Grand l'aient encore utilisé. En Angleterre, l'abrégé de Jean de Tynemouth (BHL. 6481) l'avait remplacé. Voici comment s'exprime celui-ci : *Francos adiit et septimo decimo kalendas maii in Domino obdormivit. Tres namque eius solemnitates Minoris Britannie incole festive venerantur et colunt : diem videlicet qua pax prefata cum episcopis reformata fuit, kalendis novembris ; et diem qua gradum episcopatus accepit duodecimo kalendas iulii ; et diem obitus sui* (Nova Legenda Anglie, éd. HORSTMAN, t. II, p. 278).

Pour la fête de la mi-avril, il semble bien qu'une tradition insulaire l'ait fixée au 15¹, tandis qu'une autre, un peu plus récente, préférait le 16², comme la plupart des calendriers bretons³.

conformatum, de 1630 (rien au calendrier, mais à la p. 5 de la Pars aestivalls : *Transl. Sancti Paterni*); même *Proprium*, de 1652 (rien au calendrier, mais même mention à la p. 29 de la même partie); *Proprium* vannetais de 1660, calendrier, chez G.-A. LOBINEAU, *Les Vies des Saints de Bretagne* (Rennes, 1725), Extraits des anciens calendriers, p. 4 du supplément (*Translatio S. Paterni*). Les seuls exemplaires connus des Propres de Vannes de 1630 et de 1652 sont conservés à la bibliothèque des Bollandistes. Nous saisissons cette occasion d'en imprimer le texte en appendice. Ces leçons propres ne font que reprendre ce qui se lit au n° 28 de la *Vita BHL*. 6480, éd. WADE-EVANS, p. 264. Elles ajoutent, à la fin de la cinquième leçon, une précision : *in suburbis Venetensibus* et, vers la fin de la sixième, témoignent que l'on invoquait encore S. Paterne en temps de sécheresse. Elles ne concernent que la translation; pas un mot de l'*ordinatio*. — Sur la basilique de S. Paterne à Vannes, voir aussi J. DE LA MARTINIÈRE, *Vannes dans l'ancien temps*, dans le *Bulletin de la Société polymathique du Morbihan*, 1913, p. 44-48. — Il existe, dans le manuscrit latin 9093 (n° 13) de la Bibliothèque nationale, à Paris, en écriture du xiv^e siècle, un sermon, composé entre 1198 et 1213, qui s'intitule : *Descriptio reliquiarum et notabilis recommendacio ecclesie Venetensis*. La Borderie en a imprimé quelques lignes (*Saint Patern, Premier Evêque de Vannes*, p. 26-27); on y retrouve le récit de la translation, avec des détails supplémentaires. Sur les reliques de S. Paterne à Vannes, voir aussi F. LOT, op. c., p. 569, note 1.

¹ Vies *BHL*. 6480 (xii^e siècle) et *BHL*. 6481 (xiv^e siècle); calendrier gallois du manuscrit Cotton, Vespasien A. XIV (début du xiii^e siècle); deux calendriers de Gloucester (Oxford, bibliothèque Bodléienne, Rawlinson Litt. f. 1, et Jesus College CX, tous deux du xiii^e siècle); calendrier gallois du manuscrit Additional 30,506, au British Museum (xv^e siècle); addition de Richard Whytford au martyrologe de Sarum, *The Martiloge in Englysshe after the use of the chirche of Salisbury and as it is redde in Syon, with addiccyons* (Londres, 1526; éd. F. PROCTER et E. S. DEWICK, Londres, 1893, p. 57; sans doute d'après *BHL*. 6481); I. H. (JOHN HUGHES, S. J.), *Allwydd neu Agoriad Paradwys i'r Cymru* (Liège, 1670; éd. JOHN FISHER, Cardiff, 1929, calendrier, non paginé, *Ebrill*).

² Manuscrit Additional 14,912 du British Museum (xiv^e siècle); manuscrit 191 de Peniarth (milieu du xv^e siècle); *Llyfr Plygain*, littéralement « Livre de Matines », livre de prières gallois à l'usage des laïcs, imprimé en 1633.

³ Bréviaire de S. Yves, à l'église du Minihi-Tréguier (xiii^e siècle); missel de Tréguier (xv^e siècle), cité par S. Baring-Gould et J. FISHER, t. c., p. 51, mais non identifié par ailleurs; bréviaire de Vannes de 1589; propres de Vannes de 1630, 1652, 1660, 1757 (et plus récents); bréviaires de Quimper de 1642, 1701, et 1835; bréviaires de Léon de 1516 et 1736. En outre, le missel manuscrit de Vannes de 1457, à Paris, Bibliothèque nationale, nouvelles acquisitions lat. 172 (au calendrier : *Depositio S. Paterni ep. Venetensis*; au sanctoral, deux messes propres au 16 avril et une à l'octave, 23 avril; cette octave est marquée

Que conclure des faits ainsi accumulés ? La fête du 1^{er} novembre ne prête guère à discussion : elle est attestée faiblement, mais formellement et assez tôt. Son objet n'inspire pas la moindre confiance : anniversaire d'un traité de paix — faudrait-il écrire : d'un armistice ? — entre les sept grands saints de Bretagne. Serait-ce la date originelle de la fête de S. Paterne de Vannes ? En tout cas, celle du 15 ou 16 avril est plus suspecte encore : nous avons vu S. Paterne d'Avranches, un homonyme, assigné aussi au 15 ou 16 avril, et celui-ci sur un témoignage de bien peu postérieur à sa mort. Que l'ordination de S. Paterne de Vannes ait été célébrée annuellement, cela n'aurait rien d'extraordinaire dans le haut moyen âge, et la date peut fort bien en avoir été conservée, même dans des calendriers plus récents de cinq ou six siècles. Et pourtant, nouvelle singularité, ce n'est pas son ordination que l'on y trouve rappelée dans les leçons propres, mais le retour de sa dépouille dans son diocèse, trois ans après sa mort. En outre, à l'avant-veille (19 mai, *XIV kal. iun.*), nous lisons au martyrologe de Tallaght : *Paterni* ¹, et dans l'abrégé gallois du martyrologe hiéronymien : *Patertiani*, formes corrompues de *Parthenius* qui semblent découler d'une tradition insulaire ancienne ². *XII kal.* et *XIV kal.* se confondent aisément. Telle est peut-être l'origine véritable de cette fête de S. Paterne (de Vannes ou de Galles) en mai. On voit par cet exposé combien il est difficile de distinguer, dans l'état actuel des recherches, le véritable anniversaire de S. Paterne de Vannes.



Au 18 avril, *XIV kal. maias*, le martyrologe de Tallaght porte un *Paternus*. On serait tenté d'y voir une erreur déplaçant de quel-

par erreur au 3 avril dans l'index de V. Leroquais, *Les Sacramentaires et Missels*, mais le texte est correct, t. III, p. 114) ; le missel de Vannes du xv^e siècle, manuscrit 307 de la Bibliothèque municipale de Rouen ; le bréviaire de Tréguier du xv^e siècle, aux Archives départementales des Côtes-du-Nord, à Saint-Brieuc (au calendrier seulement, rien au sanctoral ; mais le calendrier seul est vraiment trécorrois, le reste est parisien).

¹ Voir ci-après. Par suite d'une mutilation, le martyrologe de Tallaght manque au 21 mai.

² Le *Félicie* de Máel Muire Ua Gormáin, au 19 mai, adopte *Parthen*, correction empruntée à un martyrologe continental, comme c'est souvent le cas chez lui.

ques jours S. Paterne d'Avranches ou S. Paterne de Vannes. En réalité, il s'agit, comme le prouve la comparaison du martyrologe hiéronymien, du martyr romain Parthenius, dont le vrai jour, d'ailleurs, est le 19 mai (*XIV kal. iunias*), date où il reparaît au martyrologe de Tallaght, encore une fois sous la forme *Paterni*¹.

Au 28 juillet, *V kal. augustas*, jour consacré à S. Samson de Dol, la mémoire d'un S. Paterne s'y trouve associée². Nul doute que ce ne soit l'évêque de Vannes, que sa Vie présente comme un cousin de S. Samson. Cette date de fête n'est pas traditionnelle et ne semble pas devoir se justifier autrement.

Au 18 septembre, *XIV kal. octobres*, le martyrologe de Tallaght marque encore : *Paterni*. On constate à cet endroit un décalage d'un jour, qui donne le mot de l'énigme : *Paterni* n'est qu'un fragment mutilé du nom de S. Patermuthius, martyr de Palestine, fêté le 19 septembre³.

Au 23 septembre, *IX kal. octobres*, presque tous les calendriers français du bas moyen âge indiquent S. Paterne d'Avranches⁴. Un manuscrit du XIII^e siècle de la Vita BHL. 6477, le *Parisinus* lat. 5666, qui compte parmi les meilleurs témoins, fait suivre le prologue du titre : *Incipit Vita sancti Paterni episcopi et confessoris quod est VIII kalendas octobr.*⁵. Nous ignorons l'origine de cette fête, qui a complètement supplanté l'ancienne. Elle est déjà dans

¹ *Comm. marty. hieron.*, pp. 197, 261, et ci-dessus, p. 393.

² Sacramentaire de Saint-Vaast d'Arras, à l'usage de Corbie (x^e siècle, deuxième moitié), Paris, Bibliothèque nationale, manuscrit lat. 12052, au sanctoral, fol. 193^v.

³ *Comm. marty. hieron.*, p. 515-519.

⁴ V. LEROQUAIS, *Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. I, pp. 24, 100 ; t. II, pp. 341, 368, 370, 468 ; t. III, pp. 152, 392, 393, 469 ; t. IV, pp. 28, 78, 91 ; id., *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. I, p. 349 ; t. II, p. 50 ; t. III, p. 182. Cf. *Act. SS.*, Sept. t. VII, p. 536. Ajoutons le missel de Saint-Malo de 1609, le bréviaire de Saint-Malo de 1537 et le missel de Dol de 1519. Deux calendriers cependant portent le 24 septembre : un missel manuscrit de Saint-Malo, signalé par S. Baring-Gould et J. Fisher, *Lives of the British Saints*, t. IV, p. 51 (ce ne peut être que le n^o 27 ou le n^o 28 des *Bréviaires et Missels* de Duine), et un bréviaire de Saint-Martin-de-Troarn, diocèse de Bayeux (xv^e siècle), LEROQUAIS, *Bréviaires*, t. III, p. 250. On ne distingue pas le motif de cette date aberrante, peut-être une simple erreur. Dans le bréviaire de Troarn, elle se rencontre au calendrier, qui indique douze leçons, mais il est curieux de constater l'absence de toute mention de S. Paterne au sanctoral,

⁵ *M. G.*, Auct. ant., t. IV, 2, p. 33, note.

Usuard, outre celle du 16 avril, sans qu'on en ait pu assigner la moindre raison. Certains ont voulu y voir l'anniversaire de l'ordination de S. Paterne¹.

Au 12 novembre, *prid. idus novembres*, quelques calendriers gallois tardifs² marquent un S. Padarn, pris sans doute pour celui dont leur pays garde le souvenir. C'est une erreur, le 12 novembre étant la fête de S. Paterne, moine de Saint-Pierre-le-Vif et martyr à Sens au VIII^e siècle.



Sur les survivances modernes du culte de S. Paterne en Cornwall, on ne dispose que du rapport présenté en 1933 à l'évêque de Truro par les chanoines T. Taylor et G. H. Doble, MM. C. G. Henderson et Percival Rogers³. Au 16 avril, « S. Patern, Bishop of Vannes, one of the Seven Saints of Britanny », avec une note rappelant que dans un calendrier gallois du XII^e siècle la fête est marquée au 15 avril⁴. Au 23 septembre, les mêmes auteurs indiquent la fête de l'ordination de S. Paterne, d'après la même source⁵. Ce qu'il

¹ Richard STANTON, *A Menology of England and Wales* (Londres, 1887), p. 455, citant, pour appuyer cette conjecture, quatre autorités, dont aucune ne semble aussi explicite qu'il le faudrait sur ce point précis : le manuscrit Cotton, Vespasien A. XIV (gallois ; voir ci-dessous, notes 5 et 6) ; un calendrier pré-normand mis ensuite à l'usage d'Evesham, manuscrit Cotton, Vitellius A. XVIII (en réalité calendrier de Wells, entre 1061 et 1088 ; au 23 septembre, addition postérieure : *Sanctae Teclae virginis et Sancti Paterni episcopi*, F. WORMALD, *English Kalendars before A. D. 1100*, t. I, Londres, 1934, p. 108) ; le martyrologe d'Usuard et un martyrologe de Norwich, du XV^e siècle, manuscrit Cotton, Julius B. VII. Edmund Bishop, auteur érudit et discret du *Supplement to the Menology of England and Wales* (compiled by the Rev. Richard Stanton), en 1892, corrige *silentio* bien des erreurs. A la page 711 de ce supplément (cf. p. 764, à l'année 550), il marque S. Padarn comme fêté au 15 avril et au 22 septembre, alors que le corps du *Menology* l'indiquait au 16 avril et au 23 septembre. La correction du 16 en 15 avril peut se défendre. Celle du 23 en 22 septembre n'est attestée nulle part ailleurs, que nous sachions.

² Ce sont les manuscrits 187 et 219 de Peniarth (de 1596 et de 1615 environ) et deux éditions du *Llyfr Plygain*, 1618 et 1633 (BARING-GOULD et FISHER, t. c., p. 51).

³ *Cornish Church Kalendar, being a Kalendar of Saints for the use of the Diocese of Truro* (Shipston-on-Stour, 1933).

⁴ Sans doute les auteurs songent-ils au calendrier du manuscrit Cotton Vespasien A. XIV.

⁵ Cf. ci-dessus, p. 392, note 1.

faut surtout noter, c'est l'absence de fête locale correspondant à ces deux dates, bien que la liste des églises dédiées sous son invocation dans le diocèse comprenne, outre North Petherwin et South Petherwin, celle de Madern, appelée St. Paternus en 1447¹. Dans ces conditions, il y a certes lieu de se demander si la fête, longtemps oubliée, n'a pas été réintroduite tout récemment par les auteurs mêmes du *Guide* et du *Kalendar* et sur quelles bases repose l'identification du saint comme évêque de Vannes plutôt que d'Avranches. Un texte du moyen âge éclaircira ce point.

Hildebart de Lavardin, dans une lettre², s'excuse auprès de Clarembaud, son frère très cher, chanoine d'Exeter, de n'avoir que trop tardé à commenter (*annotare*) certains miracles que le Seigneur avait daigné accomplir à Exeter. Le récit de ces miracles, envoyé par Clarembaud, s'était d'abord égaré. Hildebart, l'ayant retrouvé, venait d'achever son œuvre, quand un rappel de Clarembaud lui parvint, accompagné, pour plus de sûreté, d'un second exemplaire des Miracles, différent en partie du premier. Hildebart, visiblement lassé, ne change rien à son texte et l'expédie tel quel³. Une trace de ces Miracles subsiste dans un poème que sa pauvreté interdit de prendre pour une œuvre d'Hildebart⁴. Il se lit sur une feuille de garde du Psautier de Leofric⁵, d'une main du xiv^e siècle, et

¹ Op. c., p. 44 ; George OLIVER, *Monasticon Dioecesis Exoniensis* (Exeter et Londres, 1846), p. 442 ; cf. C. HENDERSON, *Parochial History of Cornwall*, dans *The Cornish Church Guide* (Truro, 1925), p. 151-152 ; le calendrier de ce *Guide* indiquait, de façon assez curieuse, au 15 avril la mort de S. Paterne de Vannes et au 16 la fête de S. Paterne d'Avranches.

² *Epistolae*, III, 3, dans l'édition Beaugendre (Paris, 1708 ; réimprimée P. L., t. CLXXI, col. 284-285).

³ M^{lle} F. Rose-Troup s'est récemment occupée de Clarembaud (*Clarembald and the Miracles of Exeter*, dans *Exeter Vignettes*, Manchester, 1942, p. 9-19). Elle regrette la disparition, non seulement du poème d'Hildebart, mais encore de l'un et l'autre compte rendu envoyé à ce dernier par Clarembaud (« faithful account », p. 16, n'est pas dans le texte). Elle suggère que Clarembaud avait peut-être déjà mis les Miracles en vers et ne demandait que de les corriger (ainsi comprend-elle *annotare*). Ceci ne s'accorde guère avec la lettre d'Hildebart (*Tuo itaque, frater mi, iudicio reservavi opus corrigere vel omnino suppressere vitiosum. Vices amici geres, si removeas ab oculis quicquid linguas noveris formidare*).

⁴ Edmund BISHOP, *From an Old Note-Book*, dans *The Downside Review*, t. XVI (1897), p. 160 ; réimprimé par l'auteur, avec quelques modifications, dans ses *Liturgica Historica* (Oxford, 1918), p. 409.

⁵ British Museum, manuscrit Harley 863, entre 1046 et 1072.

s'intitule: *In festo reliquiarum Exoniensis ecclesiae ad processiones*¹. Aucun nom propre, sauf celui de S. Pierre, patron de la ville, et une simple allusion à un saint de Glastonbury qui aurait envoyé un malade se faire guérir à Exeter. Cependant, des mentions diverses recueillies par M^{lle} Rose-Troup montrent que Clarembaud, *Flandrensis*, y fut un personnage important entre 1018 et 1033. Il s'y rencontre en rapport avec Bernard, clerc royal, dont l'histoire de famille est connue en détail grâce à un long récit inséré par Pierre, prieur de la Sainte-Trinité d'Aldgate, à Londres, dans son *De Visionibus*, peu après l'an 1200². Aïlsi, père de Bernard et grand-père de Pierre, nourrissait une dévotion spéciale envers S. Étienne, patron de Launceston³, et la poussait jusqu'à payer la dîme aux chanoines de Saint-Étienne pour des terres qu'il possédait, non loin de là, dans la paroisse d'un autre saint, *cuius nomen a memoria excidit, licet eum lingua romana sepe Paer vocari ab incolis audierim*⁴. Le

¹ C'est le n° 40646 du *Repertorium hymnologicum* d'U. Chevalier. Découvert par Edmund Bishop vers 1884 (*Downside Review*, t. c., p. 153) et imprimé d'abord par lui (*ibid.*, p. 158; *Liturgica Historica*, p. 407), ensuite dans les *Analecta hymnica medii aevi* de C. Blume et G. M. Dreves, t. XLIII (1903), p. 277, d'après une copie de H. N. Bannister. M^{lle} Rose-Troup ne connaît pas l'édition de Bannister. Elle en fournit une nouvelle, déparée par quelques fautes; en outre, p. 10, ligne 9, au lieu de *unum*, lire *unde*, et p. 33, ligne 14, au lieu de *vero*, lire *quo*.

² Cette collection constitue le manuscrit 51 de la bibliothèque de Lambeth, longuement décrit par M. R. James et C. Jenkins, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Lambeth Palace* (Cambridge, 1930), p. 71-84. Quelques extraits de la portion qui nous intéresse, les visions d'Aïlsi, grand-père du prieur d'Aldgate, ont été traduits par G. G. Coulton, *Social Life in Britain from the Conquest to the Reformation* (Cambridge, 1919), p. 221-226.

³ *Lanslaphtonia*, ROSE-TROUP; *Lanslaphatonia*, JAMES et JENKINS. *Lan-Stefan-ton* serait la forme cornique ancienne et correcte. L'identification du nom ne fait pas de doute, mais deux endroits différents l'ont porté, St. Stephens-by-Launceston et Dunheved. Cf. C. HENDERSON, *Parochial History of Cornwall*, p. 198.

⁴ Il est curieux de trouver cette forme romane (et non latine, comme l'avait compris M^{lle} Rose-Troup, p. 11) sur des lèvres cornouaillaises, à la frontière des parlers celtiques et germaniques, au XII^e siècle. *Paer*, pour *Paternus*, ne semble pas attesté en Normandie avant 1310 (*Saint-Paer*, Saint-Pair-du-Mont, Calvados) ou 1431 (*Saint-Paer*, Saint-Paer, Seine-Inférieure), d'après A. Vincent (*Toponymie de la France*, p. 351, n° 923). *Pair* est la forme normande moderne du nom de l'évêque d'Avranches, dans la toponymie du moins. On ne saurait en conclure avec certitude qu'en Cornwall, au XII^e siècle, on crût honorer l'évêque d'Avranches plutôt que celui de Vannes (ou de Llanbadarn Vawr).

prêtre de Saint-Paer, qui s'en plaignait souvent, finit un jour par déclarer : *Iungo te et sanctum Paer simul, et donet Deus ut fortior vincat*. La nuit suivante, S. Étienne apparut à Ailsi et l'avisa de payer ses dîmes à S. Paer, en ajoutant la réflexion : *Ego et sanctus Paer boni socii* ¹.

Quel est ce S. Paer ? M^{lle} Rose-Troup rappelle en note que les ossements de S. Paternus « or St. Paer », évêque d'Avranches, furent envoyés, avec d'autres, au roi Athelstan par Radbod, prieur de Saint-Samson de Dol, avant 927. Mais il n'y a pas lieu de faire intervenir l'évêque d'Avranches. C'est bien plus probablement S. Paterne de Vannes, honoré en Armorique comme au Pays de Galles et en Cornwall, qu'il convient de reconnaître ici, et la paroisse de S. Paer n'est autre que celle de Petherwin, qui contient le nom du saint. Divisée très anciennement en deux moitiés, North Petherwin et South Petherwin, le clergé paroissial avec lequel Ailsi se trouva en dispute fut presque certainement celui de South Petherwin, qui ne céda ses droits ecclésiastiques sur Launceston (Dunheved) au prieuré de Saint-Étienne que dans le cours du XIII^e siècle ². On ne s'étonnera pas, malgré la proximité des lieux, qu'aucune mention de S. Paterne ne se rencontre au calendrier des chanoines de Launceston, du XIV^e siècle ³.

APPENDICE

LEÇONS DU PROPRE DE VANNES DE 1630 ET DE 1652 ⁴

I. IN FESTO S. PATERNI (16 AVRIL).

Lectio quarta. Paternus in minori Britannia, loco nobili, patre Petrano, matre Guena natus, cum adhuc puer accepisset a matre quod pater e voto continentiae, quo sese ambo divini cultus avidi, iam inde ab ortu ipsius obstrinxerant, in Hybernia coelestibus vacaret rebus, divino repente concitatus afflatu ¹, ad aemulationem pater-

¹ afflatus, 1630, 1652.

² JAMES et JENKINS, op. c., p. 75.

³ HENDERSON, op. c., p. 197.

⁴ F. WORMALD, *The Calendar of the Augustinian Priory of Launceston in Cornwall*, dans *Journal of Theological Studies*, t. XXXIX (1938), p. 1-21.

⁵ Voir ci-dessus, p. 389, note 3, et p. 391, note 4.

nae virtutis exarsit, itaque non longo temporis intervallo, a monachis quibusdam, quibus e Laetia, soluta navi, Britanniam petentibus, comes adhaeserat, ad perfectae vitae apicem aspirare visus, abbas, quamvis omnibus aetate inferior in aedificato brevi monasterio constitutus, in Hyberniam inde, salutandi parentis et visendi causa, proficiscitur: ubi aliquandiu animo in patriae religionis contemplatione defixo commoratus, rursus pac[c]atis inter duos illius regionis regulos, quae diu collecta et inveterata compresso odio iam eruperant in actum, dissidiis, fratres in Britannia revisit. Ibi clarus opere doctrinaque per diversa Tymberiti loca, monasteriis et ecclesiis excitatis, Samsonem et Minonochon duces viris piis ad serviendum Deo congregatis praefecit.

Lectio quinta. Interea loci sanctus David, in Rosina valle Deo serviens, coelitus admonetur accitis Paterno Turianoque comitibus, Hierosolima petere, quaeque a Deo praecepta fuerint, studiose exequi, quibus celeriter investigatis, dictoque audientibus, in suscepta peregrinatione benignum adeo divinae gratiae lumen affulsit ¹, ut omnium gentium linguas qua iter facturi erant, et intelligerent et sonarent, eosdem, posteaquam multorum dierum emensi viam appulerunt, perhumaniter exceptos liberaliterque acceptos, Hierosolimitanus antistes divino secundum quietem commonefactus oraculo, et praedicationis onere et episcopatus honore dignatus, Paternumque insuper eburneo bac[c]ulo tunicaque inconsutili, in qua ipse rem divinam iacere solitus erat, muneratus, domuitionem submitte petentes, benigne impertita prius benedictione, dimisit. Ipsi in Britanniam ² itinere prospero reversi, doctrinam evangelicam per totam insulam, Deo aspirante, longe lateque disseminatam propagarunt. Id temporis Carodoco, Britannia subiugata, ad Laetaviam quoque debellandam mare transgresso, Britones occurrentes, cum per legatos respondissent, ultro se reducto e Britannia receptoque Paterno in deditionem eius concessuros, missis extemplo qui accersitum illinc in patriam reducerent; adventanti clerus, procures populusque Venetensis procul obviam progressi fausta certatim acclamatione plausuque exceptum, atque honorificentissime in urbem deductum, in episcopali sede concordibus animis atque sententiis collocarunt. Ubi ipse regiam in urbis sinu recens excitatam non ita multo post concessu regis in ecclesie speculum modumque conversam, in honorem principis apostolorum Deo dedicavit.

Lectio sexta. Idem aliquot annis post, apud divum Samsonem metropolitanum suffraganeos de more visitantem, in suspicionem inobedientiae calumniose vocatus, cum obsequentiae probandae calumniatoris astu praecisa omnis iustae morae exceptione nec idoneo adorandi sui concessio spatio, instante atque urgente aemulo, seminudis pedibus cogeretur extemplo se praesuli sistere, obtrectatore, cuius accitus dolo fuerat, in risum quidem atque adeo derisum effuso, mox

¹ effulsit 1652. — ² Britannia 1630.

autem ab intemperiiis, quibus a malo genio de repente correptus exagitabatur, suis ipsius precibus vindicato, clarissimum est a Deo cunctis obstupescens et clementiae simul et obedientiae testimonium consecutus. Ad extremum cum ad indictam solenni provincialium episcoporum decreto synodum calendis novembris de more venisset, obrectatorum immodica procacitate vehementer exercitus atque vexatus, quum ¹, se praesente, nullum eos obrectandi maleque dicendi modum facturos videret, ne quid sua causa vel offendiculi cuiquam ² vel ecclesiae detrimenti conciliaretur, statuit, salutatis coepiscopis, urbe et orbe Armorico cedere et in Galliam interiorem aliquo secedere: ubi aliquandiu in summa vitae integritate continentiaque versatus, tandem in vico quodam delapsus in morbum, cum sentiret corpusculum, et aetatis iam incommodis et laboris exhaustum, sensim dissolvi, sacrosancto Dominici corporis viatico praemunitus, extensis caelo manibus, decimo sexto calendis maii plurimis clarus miraculis obdormivit in Domino.

II. IN FESTO TRANSLATIONIS S. PATERNI (21 mai).

Lectio quarta. Post obitum sancti Paterni nullos toto triennio coelum imbres fuderat: unde fames ingens et egestas Armoricam incessit, cumque diu eventus huiuscemodi non constitisset ratio, tandem animadversum est Paternum, a sodalibus male habitum patrium solum vertisse, non impertita prius benedictione, ultimumque Deum forsitan hanc iniuriam, tantam calamitatem intulisse.

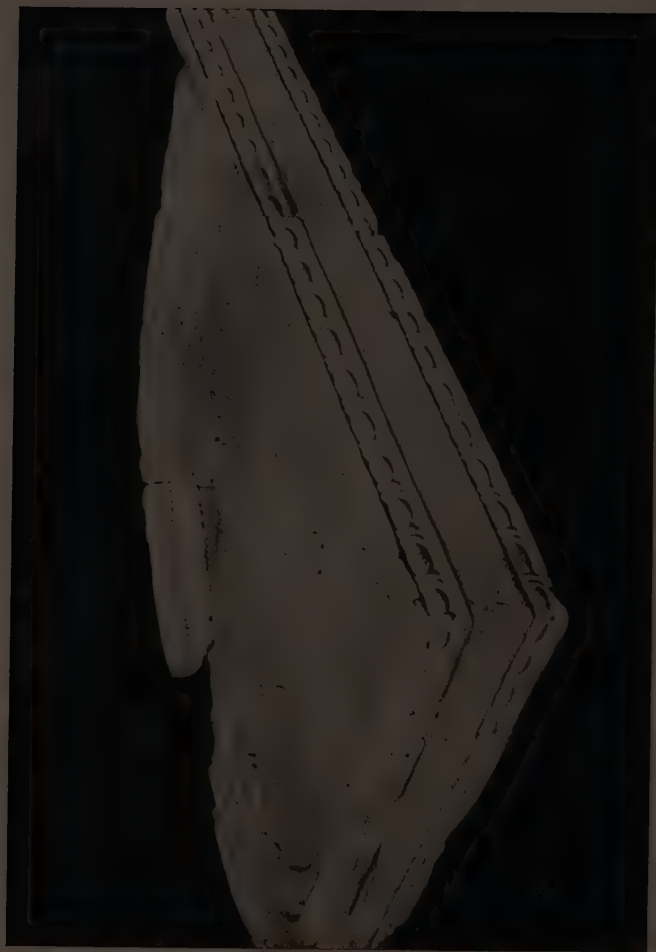
Lectio quinta. Tunc primores civitatis Venetensis sese in locum in quo conditus erat conferunt, sepulchrumque reserant, sed frustra: neque enim corpus hinc effodere ullo modo potuerunt. Cumque attoniti et ancipites haerent, profert se in medium quidam summo inter eos natus loco, auctus re fortunisque, palamque ait, sibi esse aream in suburbiis Venetensibus, eamque pio illi viro negasse, cum a se alias poposcisset, ut ecclesiam ibi construeret.

Lectio sexta. Cum vero ultro et aream et pecuniam de arca ad aedificandam hanc ecclesiam collaturum se pollicitus fuisset, nullo negotio corpus sepulchro emovent feretroque impositum honorifice et cultu maximo in hunc locum efferunt, relatis Deo gratias, quod sibi ³ tam sacrum depositum credidisset, angustiisque ad quas reducti fuerant emisisset, divina sua misericordia, aere iam in rores et pluvias placidius et uberius liquescente. Quae gratia in hoc usque tempus permansit, cum siccitate et aestu laborant indictisque supplicationibus Paternum deprecatores invocant. Deposito corpore in dicto iam loco basilicam erigunt et eius nomine nuncupant.

Bruzelles.

Paul GROSJEAN, S.J.

¹ cum 1652. — ² quicumque 1652. — ³ dibi 1652.



ALTAR ROMANO-CRISTIANO, DE RUBÍ

UN NUEVO ALTAR ROMANO-CRISTIANO EN LA TARRACONENSE

Durante los trabajos de restauracion de una antigua ermita de San Félix cerca de Rubí (prov. de Barcelona) ¹, y a pocas millas de la antigua Egara, fue descubierta el pasado invierno (1948-1949) una lápida de mármol rota en varios fragmentos que es sin duda un ara de altar de forma tan original que podrá considerarse como uno de los ejemplares más interesantes del Occidente cristiano.

Según expone Braun ², la mayor parte de altares del primer milenio conservados están enmarcados por un reborde o moldura saliente que viene a formar una cavidad, a manera de cubeta poco profunda, la cual originariamente debió tener el fin práctico de evitar se deramara por el suelo el vino del sacrificio en caso de verterse durante la misa ³. Sin embargo otro motivo, sino el principal, sería el artístico o decorativo para dar mayor majestad a la mesa eucarística.

Por su estructura todos estos altares con cavidad se distribuyen en dos grupos: el más general, de forma cuadrilátera, que ha llegado hasta nuestro tiempo, aunque sin la cavidad, y otro especial, curvilíneo por uno de sus lados cuando menos. En este segundo grupo predominan los altares en forma llamada de sigma, es decir con uno de los lados del cuadrilátero en semicírculo. Son frecuentes en Egipto y Siria de donde seguramente procede este tipo, y no desconocidos en Occidente, ya que tenemos excelentes ejemplares en

¹ La restauración o mejor reconstrucción de esta pequeña iglesia románica se lleva a cabo con todo esplendor, bajo la dirección del arquitecto D. Alejandro Tintoré Oller, por el insigne patricio D. Félix Barnola, propietario de la finca donde estaba enclavado el monumento en ruinas. A ambos damos las gracias por habernos concedido el honor de dar a conocer la notable lápida allí encontrada durante la excavación del subsuelo.

² J. BRAUN, *Der christliche Altar*, t. I (Munich, 1924), p. 275-276.

³ Cf. C. ENLART, *Manuel d'Archéologie française*, t. I: *Architecture* (Paris, 1902), p. 728.

Dalmacia y en las Galias, principalmente en la región pirenaica¹. De esta forma es el ejemplar que vamos a dar a conocer, y que es el primero y único encontrado en la península ibérica.

Los ejemplares en forma de sigma presentan casi siempre, cuando menos en los más antiguos, una interrupción o corte en la moldura o reborde circundante y precisamente en el lado opuesto al semi-circular. Este corte o paso abierto en el marco que cierra la cavidad serviría sin duda alguna como desagüe para el lavado del altar. Tipo clásico y el más sencillo es el dado a conocer ya en 1884 por Butler², con la moldura lisa y sin decoración alguna y con el desagüe bien manifiesto. En los altares del grupo forma cuadrilátera no se ha conservado sino por excepción esta particularidad de la moldura. De los muchos ejemplares reproducidos por Braun sólo la tiene uno, el de Saint-Sernin de Toulouse (lám. 43).

La moldura o marco puede y suele presentar en ambos grupos decoración muy variada, lo que naturalmente ofrece uno de los indicios más aprovechables para la datación del monumento cuando éste no la lleva explícita.

Aparte de los motivos decorativos propios de cada estilo, región o época, llama la atención por su frecuencia y por perdurar hasta el siglo XIII el de la moldura o reborde formando una serie seguida de dentillones que dejan entre sí sendos arcos a manera de otras pequeñas sigmas abiertas hacia el centro de la mesa o cubeta. Ciertamente que en su origen el motivo de esta serie de arcos no debió ser, como sospecha Braun³, puramente decorativo.

Rohault de Fleury, seguido por Deschamps, supuso que servirían para la colocación de los panes del sacrificio. Braun no acepta esta explicación, ya que nada se sabe de esta práctica y, por otra parte, en gran número de ejemplares se ve queda descartada esta finalidad⁴.

La verdadera explicación puede verse en la notable tesis doctoral

¹ Véanse los numerosos ejemplares descritos en la obra de Braun, especialmente los reproducidos en láms. 40-45. Particularmente parriflos de la región pirenaica, véase: P. DESCHAMPS, *Tables d'autel de marbre exécutées dans le Midi de la France aux X^e et XI^e siècles*, en *Mélanges d'Histoire du Moyen âge offerts à Ferd. Lot* (Paris, 1925), p. 137-168, 4 láms.

² A. J. BUTLER, *The Ancient Coptic Churches of Egypt* (Oxford, 1884), t. II, p. 8; BRAUN, ob. c., p. 99, y *Dict. Arch. chrét. Lit.*, voz *Autel*, fig. 1139.

³ Ob. c., p. 274. El ejemplar de Besançon es completamente circular (BRAUN, lám. 42).

⁴ ROHAULT DE FLEURY, *La Messe*, t. I (Paris, 1883), p. 123; DESCHAMPS, ob. c., p. 164-165; BRAUN, p. 274.

formada por un bloque de mármol de 72 cm. de ancho o cara frontal recta por 65 cm. de fondo (o sea desde el centro de esta cara frontal hasta el vértice de la semicircular). El grueso es muy variable tanto en la moldura o marco como en la mesa lisa. La cara frontal tiene regularmente un grueso de 10 cm. y comprende una faja lisa central, el friso, con inscripción incisa bordeada arriba y abajo por otras dos fajas de moldura escultrada a base del típico cordón de perlas. En las caras laterales va descendiendo el grueso total y lo mismo en la semicircular, de manera que aproximadamente al empezar ésta desaparece la faja lisa con la inscripción. El motivo escultórico en relieve se repite tanto en la cara horizontal superior o marco de la cubeta como en la inferior o hacia tierra, rebasando a manera de arquitrabe saliente o capitel la superficie tosca y sin pulir de la cara inferior de la misma piedra por donde iría adherida a la *stipes* o base sustentadora.

La inscripción en versos exámetros dice así :

+FELICI MISERO PENARVM PONDERA PELLE ◀
 +XPE DS PER CVNCTA PIVS QVI SCLA REGNAS ◀
 HIC SCS SEMPER SEDITO HIC ABITATOR ADESTO ◀
 +FELICI MISERO TOTA TV TRISTIA TOLLE ◀

De esta ligera descripción se deduce que nuestra piedra tiene de común con las del segundo grupo recordado el tener la forma de sigma y la moldura o reborde formando cubeta, pero carece de la serie de arcuaciones y también del corte de dicha moldura o de desagüe.

Característica propia, ya que no la hemos visto mencionada por ningún autor, es que la moldura o marco vaya disminuyendo en grosor de manera que su cara superior no es horizontal sino oblicua o formando pendiente.

Característica también muy especial es que su inscripción no es conmemorativa de la fundación o de la consagración del altar, que es lo acostumbrado en esta clase de monumentos, ni de tipo explicativo de símbolos o figuras plásticas, sino una verdadera plegaria de un misero Félix, seguramente el donador del altar o fundador de la capilla.

Nuestra breve nota de presentación de este insigne monumento no intenta abordar los varios problemas que suscitará un estudio serio del mismo, nos limitaremos a decir algo del más acuciante de tales problemas, esto es de su datación, tocando de paso las cuestiones previas de si la lápida pudo ser una pieza aprovechada para altar o importada de otros países.

de carácter hagiográfico, que, al mismo tiempo, justificará el que esta breve nota haya sido acogida en esta miscelánea dedicada a un eximio bolandista.

La piedra rota en muchos fragmentos fue encontrada recubierta de tierra en el área de un pequeño ábside, hoy lateral, sin duda el primitivo y más antiguo de una capilla u oratorio del cual tenemos referencias documentales de los siglos IX-XII. En estas referencias la capilla es llamada *Sancti Felicis*, *ecclesia Sancti Felicis*, *cella Sancti Felicis*¹. Queremos suponer o simplemente afirmar que este *sanctus Felix* en un principio, época romano-cristiana, no debió ser persona distinta del fundador del monumento o sea del misero Félix de la inscripción. Y así tenemos otro caso en que el nombre del fundador de una iglesia pasa a ser el del santo patrono. En España, que sepamos, sólo era conocido el caso de Lucretia, de Mérida². Naturalmente en el nuestro la fama del Félix de Gerona facilitó o fue la causa de la confusión.

Todo esto favorece a nuestro entender la hipótesis del siglo V-VI, cuando aun no se había hecho general el uso de nombres de mártires para patronos de iglesias, lo que seguramente va ligado con el tiempo de la mayor expansión de reliquias, que en España parece toma gran auge a principios del siglo VII. Nótese que en la plegaria del misero Félix no se hace intervenir ningún mártir sino que va dirigida a *Christe Deus*, como en las plegarias más antiguas.

Baste lo dicho para llamar la atención de los investigadores de la antigüedad cristiana sobre una pieza de extraordinario valor, que requerirá un estudio más documentado cuando pueda ser examinada con toda facilidad, según es propósito del Mecenaz restaurador del monumento y del arquitecto que dirige los trabajos. Adelantemos que la piedra está llena de *graffiti* que podrán dar alguna mayor luz sobre la historia de este altar.

Barcelona.

José VIVES.

¹ En el documento más antiguo del año 878, publicado por J. Mas, *Notes historiques del bisbat de Barcelona*, t. I (Barcelona, 1906), apénd. 3, p. 93, se llama *domus*: *domum sancti Cucufatis et sancti Felicis*. En otros documentos publicados por J. Rius Serra, *Cartulario de Sant Cugat del Vallés* (Barcelona, 1945-1949, 3 vols.), tenemos: *ecclesia s. Felicis* en docs. nn. 173 (año 896) y 774 (año 1098); *cella s. Felicis* en nn. 382 y 412 (a. 1023); *capella s. Felicis* en n. 849 (a. 1120), y simplemente: *sancti Felicis* en nn. 454 (a. 1013) y 526 (a. 1032). En el doc. ya tardío n. 1293 (a. 1219) se llama: *parrochia s. Felicis*.

² Pierre DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle* (Lisboa, 1947), p. 219.

UNA NUEVA TRANSMISION DEL « LIBELLUS DE INSTITUTIONE VIRGINUM » DE SAN LEANDRO DE SEVILLA

(MS. DE MONTE CASINO, n. 331)

Intima y fervorosa en su comunicación y afecto, noble y levantada de estilo, aun dentro del abandono de una redacción epistolar, fuerte y mesuradamente audaz en la expresión de elaciones místicas, es conocida una exhortación a la virginidad, de San Leandro de Sevilla, que su hermano, San Isidoro, caracterizó con el título de *institutione virginum et contemptu mundi libellus*¹. Está dirigida a su hermana Florentina, como dote paternal en sus desposorios con Jesucristo: *Perquirenti mihi... qua te patrimonii sorte ditarer...* Y han confluído en ella, como en remanso de la tradición, las encendidas intimaciones a la virginidad de las Epístolas jeronimianas, clásicas en el género, atenuadas bajo la pluma de Leandro en su fogosidad y crudeza de realismo: ciertas derivaciones de la ascética tradicional, de Casiano; no pocas prescripciones de la legislación agustiniana sobre la vida de las vírgenes, en su fundamental Epístola 211, y otras fuentes patrísticas².

Si atendemos a su contextura externa, tanto en la « Regla » de San Leandro como en la de San Agustín, en el estado en que actualmente se conservan ambas piezas, se observa una análoga sucesión de partes: en ambas obras a la codificación propiamente disci-

¹ *De vir. inl.*, cap. xli. En un trabajo reciente hemos valorado su contenido y significación, al tratar de dar solución a varios enigmas crítico-literarios, por ella suscitados: *Varios enigmas de la « Regla » de San Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes*, en *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. II (Città del Vaticano, 1946), pág. 265-295.

² Pueden verse algunos aspectos de esta dependencia de las fuentes en el estudio poco ha citado.

loqui uel agere. A continuación (pág. 472-474), siguen varios extractos de la Carta 211 de San Agustín ¹.

En esta última parte se ha pretendido, sin duda alguna, dar en un todo una adaptación para monjas, de cierto monasterio desconocido, de las dos Reglas, la de San Leandro y unos breves extractos de la de San Agustín. El texto de San Leandro no se modifica intencionadamente, sino en algunas variantes que luego enumeraremos; el de San Agustín, en cambio, se ha extractado con mayor libertad ².

Prescindiendo del contenido agustiniano, vamos a estudiar, como ya lo hemos indicado, solamente el texto de la « Regla » de San Leandro. Para lo cual reproduciremos, en primer lugar, con toda fidelidad el texto casinense. Debido al mal estado del códice, el texto es ilegible en varios pasajes, suplimos su contenido con la edición impresa, que incluimos entre corchetes. A continuación recogeremos las variantes de mayor importancia en orden a señalar los toques de adaptación que ha sufrido, por una parte, y por otra, lo muy mejorado que en el resto queda el texto de San Leandro, sobre la redacción hasta ahora conocida. Finalmente exponremos algunas observaciones acerca de las fuentes de los nuevos capítulos, y de la confirmación resultante sobre la autenticidad de esta producción del Metropolitano de Sevilla.

Anteponemos a los títulos de los capítulos los números de la edición de Vega, encerrándolos entre corchetes.

[p. 469] [I.] **Ut mulieres layce uitentur in monasterio.**

Precor te, soror mea, ut femine que tecum non tenent unam professionem, ad tuam non accedant societatem: quod amant, hoc suggerunt et has res tuis insinuabunt auribus que in earum uersantur desideriis. Heu mihi, soror, Conrumpunt bonos mores colloquia mala. Cum sancto sanctus eris, cum autem peruerso peruerteris. Quid agit uirgo cum nupta? Illa te non sequitur que uirum diligit. Propositum tuum fugit. Quod etsi amare se finxerit, mentitur ut decipiat. Quid tecum agit cum qua communi collo Xristi iugum non ducis? Dispar habitu,

¹ Véase la descripción más detallada en el *Codicum Casinensium mss. Catalogus*, vol. II, parte II (1934), pág. 170. Agradezco vivamente el envío de esta noticia a la fina atención del P. Dom Anselmo Albareda, O. S. B., l'prefecto de la Biblioteca Vaticana.

² En la descripción que hace el Catálogo de Monte Casino, poco ha mencionada, no está identificado este último contenido agustiniano.

dispar affectu. Organum Sathane, hoc tibi canit quod illecebras seculi moueat et diaboli semitis inpingat. Fuge syrenarum cantus, ne dum prurientis auribus oblectamenta delectaris audire terrena, auertaris a recto itinere et aut in dexteram illabaris scopulo aut in sinistram Caripidis glutiaris hyatu. Fuge syrenarum cantus et ad linguam malesuadendam sepi aures tuas. Muni cor tuum scuto fidei, dum tu propositi disparem uideris, et frontem tuam tropheo arma crucis contra eam que professionis tue dissona sibilauerit.

[II.] Ut et uiri sancti uitentur.

Iam uero quali fuga uiros fugias, soror, tu iudica si tam sollicitè feminas solas declinabas. Quisquam uir, si sanctus est, nullam tecum gerat familiaritatem, ne uirginitate aut infametur utriusque sanctitas aut pereat. Decidet enim a caritate Dei que perpetrandi mali operis occasionem prebuerit; decidet a caritate proximi quae etsi malum non agit, opinionis tamen pessimae famam nutrit. Dispar enim sexus in unum locatus eo titillatur instinctu quo nascitur, et naturalis mouetur flamma si quod incendi possit attigerit. Quis conlocabit ignem in sinu suo et non comburetur? Ignis et stupa utraque contraria, in unum reducta, flammam nutrit. Viri sexus et feminae diuersus, si coniungitur, ad id quod lex natura prouocat commouetur.

[III.] Ut declinare debeat uirgo uirgines.

Et si taliter uiri declinandi sunt sancti ne si utrorumque bonis moribus offensis subrepat, qualiter fugiendi sunt iuuenes et tenebrosas uias temporales sequentes? Quos ad hoc diabolus obicit et uirgineis apponit oculus ut formas eorum quas per diem uiderit uirgo, meditetur in nocte. Quia et si contradicat mentis ratio et tales ymagines ab animo respuat, recens tamen uisio et corporalis inspectio exhibet memoriae formas quas uidendo didicit; ut etsi paulum talis ymaginatio oblectat mentem, occurrat etiam per somnum quod oculis uiderit. Sic diaboli sagittis pectus uirginis uulneratur et infigitur cordi amor nocuius, ut quod in nocte recordata est, cum amore uelit iterum uidere in crastinum. [Et sic intrat] Sathanae semita usque ad intimum cordis [per ianuas oculorum,] sicut enim dicit propheta: Intrauit mors per fenestras nostras. Nec enim subrepat diabolus ad interiora mentis nisi per sensus corporis.

Si pulchrum aliquid uideas quod concupiscentiam mouet; si oblectet aures turpis cantus; si odoratum nidor attigerit fragrans; si gustum illecebrosus sapor commouerit; si tactus mollem et nitidam contigerit cutem, tunc oblectatione sensibili carnis mouetur illecebra. Dei enim uterque est sexus. Amandi sunt certe [uiri] ut opus Dei glorificetur, sed absentes, pro operibus bonis [et propter] Deum qui eos fecit; non propter pulchritudinem corporis, non propter decorem [aspectus]; de terra enim sumpta sunt eorum corpora, et rursus in terra reuertendo fedabuntur. Vis nosse quid sit pulchra caro? Post triduum quam sepulta fuerit, quaere et uidebis qualis iaceat in sepulchro foeda (?)

quae nitebat decorem in saeculo. Nonne oculi illi qui [uidere uiuentem cupie]bant, terram iam et scatentem uermibus exhorrescunt? Fugit etiam foetentem odoratus ille, quem bene olentem dum uiueret, de[lectabat]. Praecaue ergo ne dum opus Dei diligis, multum Deo displi[ceas]. Omnia enim quae Deus fecit bona sunt, sed ipse amandus est super omnia.

Recole illud insigne uirginitatis decusque professionis uestrae, quae forma et dux extitit uirginum, hoc est Maria. Illa ergo ob hoc creditur consortia declinasse uirorum, quod angelus eam singularem inuenit, quod illa in angelo uirilem sexum, quem fugiebat, expauit. Et uide ad quam perueniat gloriam ut mater Xristi fieret dum uiros effugeret. Et tu, si ab oculis [tuis, quae] animo lenocinante, uirorum formas respueris; si [sub conclau]e tuo sanctarum comes cogitationum resederis, strepentis saeculi tumultum abieceris, in silentio et in spe erit forti[tudo tua]; et tu, inquam, capies corde Xristum, requiescet in cubile tuo, [tuosque am]plexus fruetur. Tunc dices cum Propheta: Veniat pax et requiescat in cubile suo. Pax enim nostra Xristus est; cubile uero eius [cor mundum est.]

[VI.] Ut uirgo sit uerecunda.

Intende, soror, et satage ut omne opus tuum uerecundiae uirtute ornatur. Quicquid enim boni gesserit uirgo cum uerecundia et honesto gerat [pudore]: uirtutum [omnium] uirginalium quasi quaedam nutrix et mater est uerecundia. Facit enim uerecundia ne sit uirgo iracunda, sed patiens; ne procax sit in sermone, sed lenis. Verecundia uirginem prohibet ne superbo tumore iactetur. Verecundia frenat uirginem, ut humilitatis uirtutem sequatur. Excitat uirginem uerecundia, ut parsimoniae moderationem uirgo teneat, a bonis retentatur. Verecundiae namque ab omnibus uitiis inhibetur, timore uerecundiae eiusque stimulis incitata, ad indaginem actionemque uirtutum di[p. 470]rigitur. [Ipse denique] motus corporis in uirgine uerecundia fit honestus, ne [circum]aque proferat petulanter] faciem, ne impudenter oculos erigat, ne in sermone [turpi erumpat], ne [turbo] foedetur aspectu. In omnibus retentaculo uerecundiae frenatur], uerecundie et pudoris tegitur uelamento; et libertas atque auctoritas, quae in uiris iusta est, uirgini reputatur in uitium, si non frenetur uerecundia.

[VII.] Ut uirgo calupniantes se portet.

Virgo conscientiam tantum debet habere liberam, non uocem, non sermonem, non aspectum. Sit mente apud Deum secunda; uoce uero, sermone atque aspectu humilis atque uerecunda; ita ut calupniantibus et maledicis conscientiae solius sinceritate et puritate residat; non uoce aut uerbo apud homines iustificari [requirat]. Memor sit Susannae castissimae, quae adulteris accusatoribus non [respon]dit ore iustitiam, quam corde gerebat; nec repellit assertionem adulteros sed] conscientiae puritate soli Deo se suspiriis et gemitibus commendabat, qui inspector est mentis; ac per hoc, quae propria uoce defendi noluit, diuino iudicio

est defensa; ut Deus pro ea testis esset cuius illa innocuam pandebat conscientiam, atque ad supplicium commenda[bat] innocentiae causam.

[VIII.] **Ut uirgo neminem calupniet.**

Quod si calupniantes se et laedentes uirgo magis silentio cauere et declinare debet quam uoce et assertionem repellere, ne pudorem quem seruat mente et corpore careat uel sermone; quanto uitare debeat attentius ne ipsa calupnietur quempiam! Ne ipsa fraudis aut furti crimen incurrat, audiat dicentem Apostolum: Quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem [patimini]? Sed uos fraudatis et iniuriam sic facitis, et hoc fratribus? Qua enim fronte calupniabit aliam quae calupniantibus et crimen obici[entibus] non debet respondere reciprocum? Sustinuit Ioseph patienter crimen adulterae dominae, non repellit assertionem; et bene de se conscius, libenter carceris tenebras tolerauit. Quanto ille in angustiis carcerum bonae conscientiae splendore fulgebat! Unde nouimus etiam in uinculis esse liberos quos conscientia non accusat. Quibus uero mens rea est, etsi sint absolui, telum premuntur angustia carceris. Ille, inquam, Ioseph noluit pro conscientiae puritate, quam gerebat, respondere; sed commendauit se Deo, ut ipse iudex pro eo fieret, qui esset et testis. Proficies etenim, uirgo, talibus informata exemplis, si imitari uolueris.

[VIII.] **Ut non sit superba uirgo.**

Iniuriosam esse itaque uirginem et superbam, magnum nephas est, ut cuius corpus non corrumpit caro aliena, conrumpat eius animam iracundia, conrumpat superbia; et sit prostituta daemonum quae non est subiecta uirorum. Iam melior conditio si sub uiri potestate uirgo superba et iracunda addiceretur disciplinae, quam, libera iugo uiri, sit furibunda et effrenata imperio diaboli. Haec, etiam si carnis habeat castitatem, mente conrupta est. Et cuius animam libidine uirorum conrumpunt demones, nec corpore casta est. Quoniam sicut carnis contagione maculatur anima, sic et animae uitiis erit caro turpissima. Et certe, in homine pars melior est anima. Illic prius seruanda est castitatis integritas, ubi consistit rationabilis animae pars; ut a uitiis exuta anima et uirtutum integritate ditata, subiectam sibi carnem ad normam suam teneat, et castitatem, quam gerit ipsa, carni subiectae imponat. Vera enim uirgo est quae nec mente subicitur diabolo, nec carne uiro. Hanc laudans in Canticis Canticorum caelestis sponsus praecinuit dicens: Quam pulchra es, amica mea, et quam decora, absque eo quod intrinsecus latet! Pulchra, non carnis specie, sed castitatis integritate. Quae uero intrinsecus latent, uirtutes sunt animae. Et psalmus, attollens laudibus uirginem, dicit: Omnis gloria eius filiae regis ab intus. Intus ergo est gloria uirginis, hoc est in secreto mentis, ubi decoratur anima uirtutum gratia, floret castitate uenusta: ideo decora et bene ornata.

[X.] De habitu uirginum.

Compone te, sed intrinsecus, soror mea karissima, tuumque animum flores diuersarum uirtutum exorna. Talem tuae mentis habitum apta, qualem unicus Patris caelestes filius delectatur, et, neglecto carnis decore, solam mentem sanctis compone moribus; ut unde carnales carnalibus complacent, tu carnalium oculos inde magis displiceas; et quae te pulchram diuinis optutibus praebeant, omni diligentie cura sollicitentur. Quia tunc uere eris ornata, si non exteriorem sed interiorem habitum dilexeris; et tunc bene eris composita, si non uestium nitorem sed animi candorem fueris prosecuta. Nam (= Noli) ueste induere splendidam, nullam habentem rugam oculo curioso ante et retro, nec fulliculose uestiaris. Suspectam arte diligenti excogitatam et sumptuosiore pretio emptam, carnis cura est, oculorum concupiscentia est. Tu uero talem utere uestem, quae te non commendet hominibus ac notabilem faciat, sed quae apud Deum innocentem ostendat; ut per habitus tui simplicitatem, animae bonae cognoscatur integritas. Terreat te propheta uirgines incautas et incessu corporeo pompaticas redarguens et accusans cum terrore ac dicens: Pro eo quod elevatae sunt filiae Syon et ambulauerunt extento collo et nutu oculorum ibant et plaudebant pedibus suis incomposito gradu incedebant, decaluaabit Deus uerticem filiarum Syon, et Dominus crinem earum nudabit. Et erit, inquit, pro suauis odore, fetor, et pro zona, funiculus, et pro crispante crine, caluitium, et pro fascia pectorali, cili-cium. Tali oraculo, ea utere ueste quae corpus obtegit, quae pudorem uirginalem abscondat, quae rigorem retundat frigoris; non quae seminarium et incentiuum concupiscentiae moueat carnem. Praecelle uero alias animi uirtute, non ueste.

[XI.] Ut humilis sit uirgo.

Esto humilis ad normam sponsi tui, qui permanens aequalis Patri, humiliavit semetipsum usque ad obitum, et corporis humani formam suscipiens. Qui nihil debebat morti, pro mortalium conditione, usque ad mortem factus est humilis. O infinita humilitatis documenta! Deus uerus homo uerus factus est! Deus fortis alapis caesus est; altissimus cruci appensus est. Et sic salutis nostrae obtentu ista pertulit, ut maledicentibus non remalediceret [p. 471], non indignaretur ingratis, sed magis in ipso crucis tempore pro crucifigentibus se oraret ac diceret: Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt. Tu, certe, si sponsum diligis, mortem eius obserua, humilitatem eius in mente tua figura, et uirtutes quas ille gessit in corpore ad uicem numismatis in tuae mentis solidum exprime. Ne paueas illum imitari quia Deus est; sed magis imitandum existima quia homo est. Hoc enim fecit et docuit; quod esset faciendum, possibile iudicauit.

[XII.] De paciencia uirginum.

Ergo ne solum ullam sororem exulceres et lacesces, sed et quam patris iniuriam sustine patienter, porta humiliter. In paciencia enim

uestra possidebitis animas uestras, ait Dominus. Furor enim sororis iniuriosae tua magis sedetur paciencia, non accendatur responsione dura. Ita fiat ut dum te uiderit patientem esse et humilem, quae erat furibunda fiat, documento tuo, humilis et tranquilla; ac sic salus illius mercedi additur tuae, quam tollerando patienter et sustinendo humiliter, patientem et humilem feceris. Exulta de profectibus animarum, tristare de casibus. Proficientes imitare, et ut amplius proficiant iuua oratione, desidiosas, zelo caritatis accensas, ad bene uiuendum faciendo excita. Non sis sermone edocta et opere reproba; sed magis dicta tua facta praecedant bona, ut quod docueris uerbis ostendas factis.

[XVII.] Ut uirgo singula non loquatur cum singula.

Nullus te singularem alloquatur; nec tu, praefer duarum aut trium testimonium, alloquaris aliquam singularem. Memento sponsi tui saluatoris nostri, qui certe non uerebatur labem peccandi, attamen in monte cum Moyse etiam et Elyam, coram tribus Petrum, Iacobum et Iohannem locutus est testibus. Sic et cum resuscitaret archisynagogi filiam, eosdem adhibuit testes, ut falsi rumoris non daret occasionem. Mirabantur autem et discipuli quod ad puteum Iacob cum muliere loqueretur. Et reuera non mirarentur nisi quod uiderent inusitatum. Et nisi illi abissent cibos emere, non loqueretur citra eos solus cum muliere Xristus.

[XXVII.] De discretione senioris erga personas singulas.

Quid, quoniam sub una professione manentibus, omnia erunt communia omnibus? Verum est, et legitur: sed si omnes aequaliter ualeant. Attamen interest quaedam discretio senioris praeuidentis quid unaquaeque possit. Sic enim diuidendum est prout uniuscuiusque opus est. Quae potuit honorari in mundo et diues fuit in saeculo, blandius fouenda est in monasterio. Et quae reliquit in saeculo pretiosam uestem, cultiorem in monasterio mereatur. Quae uero sub penuria uixit in saeculo et tegumento uictuque eguit, grata ferat si in monasterio nec algeat nec esuriat. Nec murmuret si ea tractetur indulgentius quae uixit in saeculo delicatius. Nam si prout uniuscuiusque opus est non diuiditur, fit superba in monasterio quae fuit uilis in mundo. Et quae erat potens in saeculo, humiliatur in monasterio. Sic agit qui discrete non sapit, ut superbire faciat ex uili censu conuersas, et dolore stimulet honesto loco natas. Et si sufficit unde omnibus tribuatur aequaliter, nulla est unde murmuret, quoniam discretio senioris diuidet uniuscuiusque prout opus est.

Sed dicis: Cur conuersa est, nisi fiat humilis ex potente? Si ergo ista ex inclyto ad humilitatem descendit, illa ex paupere quod humiliaretur non habuit, forsitan si superbit? Caritas autem omnia temperat usque ad eundem pacis pertrahit limitem, ut nec illa infletur quae reliquit potentiam, nec illa frangatur quae fuit [pauper uel] ancilla. Laudanda tamen si discrete cum singulas se gesserit, et uniuscuiusque prout opus est diuiserit. Et ista sint dicta de ueste, cibo, potu uel

opere pro inualidis ac delicat[is, ut] quae durius ferre non potest tractetur lenius. Celerum circa [eas quae ferre] potuerint, factura est senior prout uiderit, et quibus consulit pro usu delicatae uitae uel corporis fragilitate, praeferat honores seniorum, si posteri conuersae sunt tempore.

Dum ergo ad te meus sermo, soror, [dirigitur], deriuauimus orationem erga studium plurimarum. Nulli tamen iugum imponimus, sed quod honestum est suademus.

[XXV.] **Ut in monasterio quod cepit uirgo permaneat.**

Si enim in monasterio permanes sollicitè admoneo. Multarum enim societate proficies, et uirtutes altiarum uidendo eris uirgo uirtutum. Et si interdum, pro uarietate uoluntatum, oriatur quaedam in congregatione <si> multas, et nonnumquam murmuris carnalium tristementur spirituales, non tamen deerunt quas in bonis actibus imiteris. Et certe tolerare carnales, probatae uirtutis est; imitari uero spirituales, spei est maximae. Erudiunt carnales spiritualium pacienciam; et dant quae sanctae sunt bonorum documenta uirtutum: ac sic animae [proficienti] utraque sunt utiles, et quas patienter tolerat [et quas imitatur] suauiter. Libenter, inquit, sustinetis insipientes [cum sitis] ipsi sapientes. Et ipse idem dicit: Debetis autem uos, qui firmiores estis, imbecillitates infirmorum sustinere, et non uobis placere. Unusquisque autem proximo suo placeat in bono ad edificationem. Non enim te carnalium scandalizentur murmura, sed consoletur proficientium uita. Et quae nescit quantum demoreris in saeculo, debet esse patiens pro caelesti gloriae dono.

[XXVI.] **Qualiter uita fugiatur priuata.**

Fuge, quaeso, priuatam <uitam>; nec uelis imitari eas uirgines quae in urbibus per cellulas demorantur, quas multimoda cura constringit, prius placendi saeculo, ne foedo prodeant amictu, et domestica oppressae sollicitudine, dum pro uitae subsidio satagunt, minus quae ad Deum pertinent quaerunt. Priuatam enim uitam de usu gentilium traxit Ecclesia; quos, dum nequieuerent Apostoli ad normam suae uitae transducere, ecclesiae uenientes ex gentibus permiserunt priuate uiuere potius rebusque propriis uti. [p. 472] [Ceterum qui] sub [Apostolis crediderunt] ex hebraeis, [eamdem normam quam nunc tenent monasteria seruauerunt]. Quaere quod [legitur in Actibus Apostolorum, et uerum esse quod dico] probabis: Multitu[dinis, inquit, credentium erat cor unum et anima una]; nec quidquam suum esse dicebant, [sed quotquot possessores] erant agrorum, uendebant et [afferebant pretium ponentes ad pedes] apostolorum, [et distribu]ebant prout [uniuscuiusque opus erat. Cerne quod uiuentes in monasterio] regulariter apostolorum teneant [uitam; nec] dubitent eorum assequi uitam quorum exempla imitantur.

[XXVIII.] Nec peculiare habeat uirgo in monasterio.

P[eculiare quid in] coenobiis pro [magno habetur crimine]; tu pro grandi euita [contagione. Adulterium certe] est; quia conscientiae bonae integritatem [usurpatae rei prauitate] maculat. Furti crimen est; quoniam, [dum omnia quae habentur in monasterio] omnibus sint communia, habere una latenter [praesumit quod a ceteris] ignoratur; et aliud p[ublice] cum omnibus utitur, aliud [furtiue] abscondit. Fraus est [manifesta], quia non reponit in commune quod possidet, sed exiguum parui]tatem [priuatim] occultat fraude. Unum [scrimen est, sed plura contagi]a. Tanta nequitiae malum uelut gehennae [euita praecipitium et quasi iler] cave ducens ad infernum. Inde usque [ad malum proditoris et] Domini traditionem Iudas erupit, quod furti crimen [tractus cupidine commisit]. Denique cum haberet cum apostolis quicquid illis esset commune, non fuit contentus communioni sufficientia. Sed quid dicit de eo Euangelium? Fur [erat, et] loculos habens, ea quae mittebantur portabat. Nec non Ana[n]iae et Sa[phir]ae exempla recale; qui, offerentes apostolorum partem pretii, partem [uero] celantes, praesenti sunt damnati iudicio, et pro terrore sequentium non est [dilata] facinoris ultio. Quae autem a communione monasterii priuata [secernitur], necesse est ut a caelestis uitae consortio separetur. Quicquid [ma]nus tua attigerit, seniori ostende; in communi reponere. Noli quicquam [transportare] seorsum; quia nimirum Iudae proditoris exempla [cauenda] sunt [et Sa-phir]ae iudicia].

[XXX.] Ne uirgo audeat loqui sola cum sola.

N[oli] adsumere unam, loquendi familiaritatem, et declinare ab aliis; [sed quod] scire unius utile est, sciatur ab omnibus. Audi Dominum, quid dicat: [Quod dico uobis] in tenebris, dicite in lumine, et quod in aure auditis praedicare super tecta. Hoc] est: si quid in secreto mentis fuerit reuelatum, p[er] lam di]cite; et quod corde conceperitis, omnibus manifestate. Si [bonum est quod loquer]is, cur una tantum et non omnes potius informantur? [Si turpe est,] nec cogitare nec loqui debes quod alias debent scire. Non iam de bono est si singulariter uirgo loquitur, et circunquaque [conspicit] ne ab aliis uideatur. Omnis enim qui male agit, odit [lucem]. U[nde] et ille philosophorum prudentissimus dixit: Omnia recte facta in lucem se amant collocari. O uirgo, ideo occulte loqueris quia non est] unde publice glorieris. Sed si aures et oculos humanos fallis, numquid Dei cognitionem fallere poteris? Pulchre et [alius] ait: Quod uis Deum nescire nec agas nec cogites. Sit [ergo tibi] conscientia innocua, sermo liber a culpa. Respuenda nec audire te nec cogitare delectet, multo magis loqui uel agere.

Contiene pues el código Casinense 16 de los 31 capítulos de la « Regla » de San Leandro, en este orden: I, II, III, VI, VIII, VIII, X, XI, XII, XVII, XXVII, XXV, XXVI, XXVIII, XXX. Entre ellos se hallan

siete capítulos y medio de los diez y medio nuevamente reconocidos de la forma más larga: es decir, todos, menos el IIII, V y XIII.

Lo primero que llama la atención de quien atentamente estudie el texto casinense es el intento que el autor de la adaptación ha tenido de limitarse a su contenido disciplinar, suprimiendo desde luego del tratado de San Leandro todo lo de orden especulativo y personal. Así, ha omitido las dos grandes secciones de la Introducción y el capítulo XXXI, o epílogo; así también han desaparecido los siguientes personalismos:

Texto impreso

I. Precor te, soror Florentina.

X. Ecce quot intulimus, soror, in libro hoc paginolas! Quare intrinsecus animum tuum, carissima mi Florentina, omnia compone atque flore diversarum virtutum exorna (ed. VEGA, p. 107).

XI. Excellentiam tui animi exponere me iussum est tibi sorori dilectae. Esto humilis ad normam sponsi tui (p. 108).

Texto casinense

Precor te, soror mea.

Compone te, sed intrinsecus, soror mea karissima, tuumque animum flores diuersarum uirtutum exorna.

(Suprimido el comienzo) Esto humilis ad normam sponsi tui.

Si de este punto pasamos al de las variantes en la parte conservada, ellas son tales que arguyen en el código Casinense una nueva transmisión, proveniente de un arquetipo diverso del que originó la redacción hasta ahora conocida, y que mejora notablemente el texto de la « Regla » de San Leandro, cuya corrupción atormentada lamentaban los críticos¹.

Además de la perturbación de términos y frases, se descubren, al contraste con la redacción casinense, tres o cuatro haplografías que suprimían varias líneas en el antiguo texto. No quiere esto decir que la redacción de Monte Casino sea en todo intachable. Solamente queremos observar que ha de tenerse en cuenta su contenido para la edición definitiva de San Leandro.

¹ Puede verse VEGA, op. c., pág. 82. El P. B. de Gaiffier nota de pasada: « L'œuvre de Léandre, hélas! fort maltraitée par le temps », *Anal. Boll.*, t. LXVI (1948), pág. 317.

Véase este estudio comparativo:

<i>Texto impreso</i>	<i>Texto casinense</i>
I. charibdis deglutiariis rictu (p. 101).	Caripdis glutiaris hyatu.
II. Ut uirgo effugiat uirum (p. 101).	Ut et uiri sancti uitentur.

La ventaja de la redacción casinense se podrá apreciar visto el contexto de los capítulos II y III: *Et si taliter uiri declinandi sunt sancti...* (III).

II. ... naturalis mouetur flamma si quod incendii incomposita attigerit (p. 101).

... et naturalis mouetur flamma si quod incendi possit attigerit

III. Amandi sunt certe viri ... non pro pudore aspectus... (p. 102).

Amandi sunt certe uiri... non propter decorem aspectus...

(Maria) virilem sexum, quem fugiebat, expavit mente. Sed unde hoc? Videas quoniam perueniat ut mater Christi fieret dum viros effugeret (p. 103).

... uirilem sexum, quem fugiebat, expauit. Et uide ad quam perueniat gloriam ut mater Christi fieret dum uiros effugeret.

VII. ... ut Deus testis pro ea esset cuius illa innocuam impendebat conscientiam (p. 105).

... ut Deus pro ea testis esset cuius illa innocuam pandebat conscientiam.

VIII. ... audiat dicentem apostolum: *Quare non fraudamini? sed vos iniuriam facitis: et hoc fratribus!* Qua enim fronte calumniantibus et crimen obicientibus soror debet respondere reciproco (p. 105-106).

... audiebat dicentem Apostolum: *Quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? Sed vos fraudatis et iniuriam sic facitis, et hoc fratribus?* Qua enim fronte calupniabit aliam quae calupniantibus et crimen obicientibus non debet respondere reciproco?

VIII. ... ut a vitiis excusata anima

... ut a vitiis exuta anima

Vera enim virgo est quae nec mente subripitur diabolo, nec carne viro (p. 106).

Vera enim uirgo est quae nec mente subicitur diabolo, nec carne uiro.

X. Talem tuae mentis habitum opta... (p. 107).

Talem tuae mentis habitum apta...

... et pro crispanti crine caluitium. Tali oraculo... (p. 107).

... et pro crispante crine caluitium, et pro fascia pectorali cilicium. Tali oraculo...

XI. ... humillavit se usque nostrum obitum (p. 108).

... humillauit semetipsum usque ad obitum.

Deus fortis alapis caesus est; et sic salutis nostrae obtentu ista

Deus fortis alapis caesus est; altissimus cruci suspensus est.

pertulit, ut maledicentibus non remalediceret. *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* (p. 108).

... virtutes quas ille gessit in corpore ad vicem hominis nominatus, in tua mente solide exprime (p. 108).

Et sic salutis nostrae obtentu ista pertulit, ut maledicentibus non remalediceret, non indignaretur ingratis, sed magis in ipso crucis tempore pro crucifigentibus se oraret ac diceret: *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt*.

... uirtutes quas ille gessit in corpore, ad uicem numismatis in tuae mentis solido exprime.

Todo el capítulo XI está muy corrompido en la redacción antigua.

XII. Ergo ne solum nullam sororem execres et laceres... (p. 108).

Proficientes imitare, et, ut amplius proficiant, iuuante oratione, desidiosas, zelo caritatis accensa, ad bene vivendum et faciendum excita (p. 109).

Ergo ne solum ullam sororem exulceres et lacesas...

Proficientes imitare, et ut amplius proficiant iuua oratione, desidiosas, zelo caritatis accensas, ad bene uiuendum faciendo excita.

XXX. Non iam de bono est quod singulariter virgo loquitur. *Omnis enim qui male agit...* (p. 124).

Non iam de bono est si singulariter uirgo loquitur, et circunquaque conspicit ne ab aliis uideatur. *Omnis enim qui male agit...*¹.

Creo que la sola inspección de estas variantes infundirá en el lector la persuasión de aquellos dos puntos que arriba asentábamos, es a saber: que el código Casinense representa otra transmisión diversa de la conocida hasta ahora, y que su aportación, aunque no es perfecta, supone una mayor depuración del texto de San Leandro.

De todo lo cual se desprende una consecuencia de suma importancia en favor de la autenticidad de los nuevos capítulos. En efecto, el largo fragmento casinense contiene, en continuidad homogénea, casi todos los nuevos capítulos juntamente con una buena parte de los tradicionalmente conocidos. Es por consiguiente una nueva transmisión, independiente de la conocida, la que indirectamente atestigua la autenticidad.

¿Ilustrará también este punto un breve estudio de las fuentes que se observan de los nuevos capítulos? Creemos que sí.

¹ En el texto de Tamayo Salazar no existe la haplografía.

Con el fin de descifrar ciertos enigmas de su legislación, registramos hace algún tiempo varias de las fuentes, no todas las que tenemos verificadas, de la « Regla » de San Leandro en su recensión tradicional¹. Sus autores favoritos, como ya por aquella muestra puede concluirse, son : San Jerónimo, especialmente en sus clásicas Epístolas sobre la virginidad y la vida monástica ; San Agustín, en su Regla, en la *Ciudad de Dios*, etc. ; San Cipriano y San Ambrosio, en sus tratados consagrados a las vírgenes ; Casiano en sus *Colaciones* y en el *De institutis coenobiorum*, y otros. Pues bien, he aquí que la investigación de los nuevos diez capítulos revela idéntica utilización de fuentes de los mismos autores : nuevo indicio de haber sido una misma mano la que los redactó.

El final del capítulo III conserva huellas de San Ambrosio y de San Agustín :

Ambrosio

Angelum in specie vidit, et pavebat corde (*Exhort. virg.*, 17).

Leandro

Illa in angelo virilem sexum, quem fugiebat, expavit.

Agustín

Cubile nostrum est cor nostrum : ibi tumultum patimur malae conscientiae, et ibi requiescimus quando bona conscientia est (*In Ps.* 35, 5).

Cubile vero eius, cor mundum est.

El capítulo VI *Ut uirgo sit uerecunda* es un himno a la modestia virginal (« uerecundia » posee aquí ese sentido), que recuerda el de San Pablo a la caridad. En él abundan motivos patrísticos, como el de San Ambrosio : *Virginitatis itaque dos quaedam est verecundia, quae commendatur silentio* (*De inst. virg.* I, 5). Pero no faltan otros, del acervo clásico, como éste, de Cicerón :

Cicerón

... esse gratum... est mater virtutum omnium (*Pro Cn. Plancio*, 80).

Leandro

Virtutum omnium uirginalium quasi quaedam nutritrix et mater est uerecundia.

Custos virtutum omnium... verecundia est (*Partit.* 23).

No afirmamos con esto que San Leandro tomara el pensamiento de Cicerón ; cabalmente en otro pasaje contiene una cita explícita

¹ Varios enigmas de la « Regla » de San Leandro, etc.

del orador romano, pero la toma de segunda mano. En el capítulo xxx, recomendando la sinceridad y rectitud en las palabras, que no teme sean expuestas a la luz del día, documenta así su prescripción: *Unde et ille philosophorum prudentissimus dixit: Omnia recte facta in lucem se amanti collocari*. El dicho es, en efecto, de Cicerón, en sus *Tusculanas* (2, 26, 64), el cual lo contiene así: *Omnia enim bene facta in luce se collocari volunt*. Pero San Leandro lo ha tomado del *De civitate Dei*, de San Agustín: *Et quoniam, sicut ait etiam quidam romani maximus auctor eloquii, «Omnia recte facta in luce se collocari volunt»*.

Le prueba de la derivación agustiniana está en la variante *Omnia recte facta*, común a San Agustín y a San Leandro; Cicerón dijo: *Omnia bene facta*.

El ejemplo de Susana, capítulo vii, se deriva, si no me engaño, de esta observación de San Ambrosio sobre la virtud de la modestia o verecundia:

Ambrosio

Tacebat in periculis Suzanna et gravius verecundiae quam vitae damnum putabat, nec arbitrabatur periculo pudoris tuendam salutem. Deo soli loquebatur... (*De offic.* I, 18, 68).

Leandro

Memor sit Susannae castissimae quae adulteris accusatoribus non respondit ore iustitiam, quam corde gerebat... conscientiae puritate soli Deo se suspiriis et gemitibus commendabat...

También el modelo jeronimiano, en su *Epist.* 22, campea en estos nuevos capítulos:

Jerónimo

Perit ergo et mente virginitas. Virgines carne non spiritu ... prostituerunt membra Christi... Rectius fuerat hominis subiisse coniugium ... (*Epist.* 22, 5-6).

Leandro

... magnum nephas est ut... sit prostituta daemonum quae non est subiecta uirorum. Iam melior conditio si sub uiri potestate uirgo superba et iracunda addiceretur disciplinae, quam, libera iugo uiri, sit furibunda et effrenata imperio diaboli (viii).

Casiano inspira evidentemente el capítulo x, *De habitu uirginum*:

Casiano

Vestis quoque sit monachi, quae corpus contegat tantum ac repellat verecundiam nuditatis et frigoris retundat iniuriam, non quae seminaria vanitatis aut elationis enutriet (*De inst.* I, 2).

Leandro

Tali oraculo ea utere ueste quae corpus obtegat, quae pudorem uirginalem abscondat, quae rigorem retundat frigoris; non quae seminarium et incentiuam concupiscentiae moueat carnem.

La imitación es clara. En ella es dado observar algunos de los rasgos estilísticos de Leandro. Su intento personal, el *leitmotiv* de toda su obra, es la virginidad y las virtudes que la acompañan. Por eso suaviza las expresiones del modelo: en vez de « evitar la vergüenza de la desnudez », él recomienda « esconder el pudor virginal »; y, sin atender ahora a la vanidad y arrogancia, insiste en la modestia que ahuyenta los motivos de la concupiscencia.

Puede también notarse la naturalidad con que introduce estas prescripciones, como ocasionadas por el testimonio de Isaías, que el toma de otra parte, y que no trae Casiano: *Tali oraculo ...* Aun el título de este capítulo *De habitu uirginum* pudiera ser un eco del que lleva el libro de Casiano *De habitu monachorum*.

Por lo demás, también San Jerónimo coincide con algunos de estos preceptos virginales en los vestidos: *Talia vestimenta parent quibus pellatur frigus, non quibus vestita corpora nudentur* (*Epist.* 107, 10).

Todavía, en el mismo contexto, se perciben otras huellas de Casiano:

Casiano

Sunt praeterea quaedam in ipso Aegyptiorum habitu, non tantum ad curam corporis, quantum ad morum formulam congruentia, quo simplicitatis et innocentiae observantia etiam in ipsa vestitus qualitate teneatur (*De Inst.* I, 3).

Leandro

Tu uero talem utere uestem, quae te non commendet hominibus ac notabilem faciat, sed quae apud Deum innocentem ostendat; ut per habitus tui simplicitatem animae bonae cognoscatur integritas.

Hay finalmente términos en este capítulo que arguyen aun otras reminiscencias, como son *notabilis, fulliculose, pompaticas*:

Jerónimo

... laxae manicae, caligae follicantes... (*Epist.* 22, 34).

Leandro

... nec fulliculose uestiaris.

Agustín

Non sit notabilis habitus vester, nec affectetis vestibus placere, sed moribus (*Epist.* 211, 10).

Tu uero talem utere uestem, quae te non ./. notabilem faciat... Praecelle uero alias animi uirtute, non utique ueste.

El término *pompaticas*, nada común, se halla en Tertuliano, en una obra de argumento análogo, y en idéntico contexto:

Tertuliano

Tum si quas (feminas) vel divitiarum suarum, vel natalium, vel retro dignitatum ratio compellit, ita pompaticas progredi...
(*De cultu fem.*, 9, 2).

Leandro

... uirgines incautas et incessu corporeo pompaticas ...

El texto de Isaías, en semejante utilización, se halla también en San Cipriano, *De hab. virg.*, 12.

Del mismo orden es, para terminar esta sección de las fuentes de los nuevos capítulos, la reminiscencia jeronimiana que se descubre en las aplicaciones escriturísticas del capítulo xi.

Jerónimo

Qui cum malediceretur, non remaledixit; et post alapas, crucem, flagella, blasphemias, novissime pro crucifigentibus deprecatus est, dicens: *Pater, ignosce eis...* (*Epist.* 50, 5).

Leandro

Et sic salutis nostrae obtentu ista pertulit, ut maledicentibus non remalediceret, non indignaretur ingratis, sed magis in ipso crucis tempore pro crucifigentibus se oraret ac diceret: *Pater, ignosce illis...*

Pero un argumento de mayor peso todavía que el de la identidad de las fuentes, para probar la autenticidad de los nuevos capítulos, es el de la continuidad estilística de frases, giros y otras particularidades, que existe entre ellos y el contenido antiguo. Son las señales dactilares de la misma mano de autor.

La destinataria se nombra explícitamente al comienzo del capítulo x: *soror ... carissima mi Florentina*, si bien este personalismo haya desaparecido en la adaptación casinense.

Los nuevos capítulos se titulan con la misma uniformidad de epígrafes, rasgo característico que observa San Isidoro en la descripción de la obra de su hermano: *... titulorum distinctionibus praenotatum*¹. Esta particularidad, que también subsiste en la redacción escurialense, se ha imitado en el código casinense aun para el fragmento de la Regla de San Agustín, cuyos extractos también tienen títulos.

A María, espejo de las vírgines, se la designa con idénticas apelaciones:

Mater et dux virginum Maria
(Introd.).

Apex et specimen virginitatis
(Introd.).

Forma et dux extitit uirginum
... Maria (III).

Insigne virginitatis decusque
professionis uestrae (III).

¹ *De vir. int.*, cap. xli.

Su ejemplo se expone en razonamientos del mismo estilo :

Virginitatem itaque et paupertatem Mariae prospice, quae tanto dives in Domino fuit, ut mater Domini esse mereretur (xxiii). Illa ergo ob hoc creditur consortia declinasse uirosum, quod angelus eam singularem inuenit... Et uide ad quam perueniat gloriam ut mater Xristi fieret dum uiros effugeret (iii).

En ambos casos, en el ejemplo de María propone un premio cabalmente en el mismo orden de cosas en que se ha practicado la virtud. El modelo es, como en otras ocasiones, San Jerónimo : *Propone tibi beatam Mariam, quae tantae extitit puritatis, ut mater Domini esse mereretur* (Epist. 22, 38).

Comunes son también no pocos términos y giros característicos :

... si lectionis et orationis assiduae retentaculo non frenatur (xv). A bonis retentatur uerecundia ... In omnibus retentaculo uerecundiae frenatur (vi).

Hunc cubiculo cordis casto cubili foveat (Introd.). Tu, inquam, capies corde Xristum, requiescet in cubili tuo... Pax enim nostra Xristus est; cubile uero eius, cor mundum est (iii).

Ad vicem perdendi pudoris sua tradere patrimonium (Introd.). Ad uicem numismatis in tuae mentis solido exprime (xi).

Diligentibus te sic repende uicem dilectionis (v).

La enumeración coordinada de *fraude* y *hurto*, se repite también como una motivación favorita de Leandro, en sus razonamientos morales. La redacción del capítulo viii es consanguínea de la que se extiende por todo el capítulo xxviii, que es del contenido antiguo. En éste se censura severamente la reserva personal de cualquier cosa en la vida común del monasterio, porque se ve en el hecho un caso de crimen y de fraude :

Furti crimen est, quoniam dum omnia... Fraus est manifesta (xxviii). Ne ipsa calupnietur quempiam, ne ipsa fraudis aut furti crimen incurrat (viii).

Sea pues la conclusión de nuestro estudio sobre la nueva transmisión casinense de la « Regla » de San Leandro, una confirmación de la autenticidad de los nuevos capítulos, el registro de sus fuentes, y la presentación, para una buena parte de su contenido, de un texto más correcto y depurado.

Oña (Burgos).

José MADÓZ, S. I.

A PROPOS DE LA VIE DE SAINT SYMÉON STYLITE LE JEUNE

Depuis plus de cinquante ans, la chance n'a pas favorisé la publication de la longue biographie ¹, écrite par un contemporain, du plus célèbre, après Syméon l'Ancien, des ascètes orientaux ayant passé leur vie au sommet d'une colonne.

Alors que la médiocre paraphrase de Nicéphore Ouranos ², datant du x^e-xi^e siècle, est connue dans son texte intégral depuis qu'elle a été publiée par le Bollandiste C. Janninck dans les *Acta Sanctorum*, au tome V de mai, en 1685, ce n'est qu'en 1894 que A. Papadopoulos-Kerameus éditait, le premier, quelques extraits de la Vie ancienne, d'après le manuscrit de Jérusalem, Sabaiticus 108. D'autres courts morceaux, pris dans le manuscrit de Munich, grec 366, étaient imprimés en 1907, 1908 et 1914 ³. A cette dernière date, le P. Peeters pouvait annoncer que la Vie de S. Syméon Stylite le Jeune, encore inédite, ne le resterait plus longtemps, puisque j'allais la publier dans une sorte de *Corpus Stylicum* dont la Société des Bollandistes avait commencé l'impression ⁴. Mais, par suite des événements mondiaux, l'ouvrage ne se terminait qu'en 1923, et encore le plan qui avait été arrêté par le P. Delehaye et moi-même en 1913 ne pouvait-il plus être réalisé avec l'ampleur prévue. Il fallut renoncer à la publication intégrale de la Vie de S. Syméon Stylite le Jeune, dont près d'un tiers était déjà imprimé, et se contenter d'un certain nombre d'extraits, qui furent publiés

¹ BHG. 1689.

² BHG. 1690.

³ Voir H. DELEHAYE, *Les Saints Stylites* (1923), p. LXI-LXII. On lit avec étonnement dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III (1924), s. v. Arcadius I^{er} archevêque de Constantia, que la Vie ancienne a été publiée en 1898 par Semenov. Celui-ci n'a édité, très mal d'ailleurs, que la Vie abrégée de Joannes Petrinus. BHG. 1691. Voir ci-dessous, p. 427.

⁴ *Anal. Boll.*, t. XXXIII (1914), p. 361.

par le P. Delehaye d'après un seul manuscrit, celui de Jérusalem, dont j'avais mis la reproduction photographique à sa disposition ¹.

Si, depuis lors, l'intérêt considérable qui s'attache à la biographie ancienne n'a pas fini par déterminer sa publication par mes soins, comme on s'y attendait, c'est, pour une bonne part, parce que près de la moitié des manuscrits qui nous l'ont conservée est d'accès difficile. Voici la liste complète des *codices* connus à ce jour, et dont les cinq premiers, mentionnés par le P. Delehaye ², ont été collationnés ou photographiés dans leur entièreté.

1. Ms. de Jérusalem, Saint-Sabas 108, du x^e-xi^e siècle, provenant du monastère où vécut S. Syméon, au Mont Admirable.
2. Ms. de Paris, Bibliothèque nationale, grec 1459, du xi^e siècle.
3. Ms. d'Oxford, Bibliothèque Bodléienne, Baroccianus 240, du xii^e siècle.
4. Ms. de Munich, Bibliothèque de l'État, grec 366, du ix^e-x^e siècle.
5. Ms. de Lesbos, Bibliothèque du monastère τοῦ Δειμῶνος, n°43, de la seconde moitié du xi^e siècle.
6. Ms. de l'Athos, Vatopédi 79, du ix^e-x^e siècle, texte incomplet.
7. Ms. de l'Athos, Lavra 191, du xi^e siècle.
8. Ms. de l'Athos, Esphigménou 105, du xviii^e siècle.
9. Ms. de Patmos, 257, du xi^e-xii^e siècle, qui, suivant Mgr Ehrhard, offre un texte incomplet ou abrégé.

Les quatre derniers *codices* ont été signalés par Ehrhard, en 1925 ³. J'ai l'espoir fondé, que malgré le malheur des temps, j'obtiendrai très prochainement, au moins de la plupart d'entre eux, des reproductions photographiques, qui me permettront de mettre la dernière main à l'édition critique si longtemps attendue et si instamment réclamée par les byzantinistes, les archéologues et les hagiographes.

En dehors des manuscrits, la critique dispose de quelques témoins, de valeur inégale, pour aider dans une certaine mesure à la constitution ou à l'émendation du texte. La métaphrase de Nicéphore Ouranos, écrite, semble-t-il, sous Basile II (976-1025), quoique presque de même étendue, est d'une facture et d'un style si différents de la biographie originale qu'il ne faut pas compter beaucoup sur le secours qu'elle apportera. Elle ne sera cependant pas à négliger, non plus que la Vie très courte, qui, indépendante de la précédente, dérive de la même source et est attribuée dans deux manu-

¹ Sur tout ceci, voir P. PEETERS, dans *Anal. Boll.*, t. XLI (1923), p. 421-423.

² Op. c., p. LXI-LXII.

³ *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXV (1925), p. 381.

scrits¹ à Joannes Petrinus, auteur inconnu par ailleurs. Il existe, en outre, deux Vies abrégées anonymes, *βίοι ἐν συντόμῳ*, qui sont encore inédites. L'une n'est connue que par le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris grec 1534, du XI^e siècle², dont j'ai pu me convaincre qu'elle n'est qu'un très court résumé de la Vie ancienne, indépendant de la métaphrase de Nicéphore Ouranos³. L'autre nous a été conservée seulement par le manuscrit de Patmos 736, parchemin du XIV^e siècle, folios 269-278, et on ne la connaît que par le signalement qu'en ont donné D. Callimachos⁴ et Ehrhard⁵ avec l'incipit : *Τὸν τοῦ θαυμαστοῦ Σ. θαυμαστότατον βίον εἰς διήγησιν προθεῖναι βουλόμενος*.

Dans la tradition grecque, deux autres pièces ont une tout autre valeur pour la critique textuelle de la Vie de S. Syméon Stylite le Jeune. Ce sont des extraits reproduisant littéralement l'original et qui ont l'avantage d'appartenir au VIII^e siècle. Le plus ancien est un assez long passage du troisième discours sur les Images de S. Jean Damascène, lequel passe pour avoir été composé entre

¹ Le ms. de Munich grec 3, du XII^e siècle, et le ms. de l'École théologique de Halki, n° 40, daté de 1557/1558. Le texte du premier a été publié deux fois, d'abord, d'une manière extrêmement défectueuse, par Semenov, puis par E. MÜLLER, *Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren* (Aschaffenburg, 1914), p. 9-16. Ehrhard, l. c., p. 381, mentionne cinq autres manuscrits, où cette Vie est anonyme. Sur celle-ci, et sur l'œuvre de Nicéphore Ouranos, voir DELEHAYE, op. c., p. LX-LXI. L'étude faite par E. Müller sur les rapports entre la Vie ancienne et les deux textes imprimés témoigne d'une profonde inexpérience en matière de critique des textes hagiographiques. Habitué sans doute aux méthodes de la philologie classique, il confond la tradition manuscrite, influencée dans une large mesure par la négligence et la fantaisie des scribes, avec les rédactions de caractère plus ou moins littéraire, si bien qu'il voit dans le *Monac.* gr. 366 et le *Barocc.* 240, les seuls mss. qu'il connaisse de la Vie ancienne, deux remaniements différents de la Vie originale, qui ne nous serait connue que par l'extrait de S. Jean Damascène (MÜLLER, pp. 20-21, 56, 65). La thèse de Müller a été adoptée sans discussion par O. Bardenheuer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, t. V (1932), p. 73.

² *Catal. graec. Paris.*, p. 233, qui l'attribue au XII^e siècle.

³ C'est par erreur, ainsi que l'a relevé Ehrhard, l. c., p. 381, que le P. Delehayé, op. c., p. LX, a rangé le texte du *Paris.* gr. 1534 parmi les mss. de la Vie attribuée à Joannes Petrinus.

⁴ *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, t. X (1912), p. 256.

⁵ L. c. et dans le t. III de son *Ueberlieferung und Bestand der hagiogr. Literatur der griech. Kirche* (= *Texte und Untersuchungen*, t. LII, 1943), p. 379-383.

726 et 730¹. Le second est fait du même texte et d'un autre chapitre, lus au concile de Nicée de 787 par le diacre Cosmas dans un exemplaire de la Vie du Stylite que l'assemblée avait reçu des mains de Joseph, higoumène du monastère d'Héraclée². Encore que nous ne possédions d'édition critique ni des œuvres de S. Jean Damascène ni des Actes du concile de Nicée de 787, la comparaison de ces textes avec les chapitres correspondants de la Vie de S. Syméon dans les manuscrits montre clairement que la tradition que ceux-ci représentent est solidement établie, et leur classement même tirera de cette comparaison un bénéfice certain.

Parmi les témoins indirects de la Vie ancienne, il convient d'accorder une mention à la biographie de S^{te} Marthe, la mère de S. Syméon le Jeune³, apparemment écrite par un moine du Mont Admirable. Parce qu'un passage de cette Vie faisait état d'une circonstance qui figurait dans la métaphore de Nicéphore Ouranos, mais manquait dans la Vie ancienne, on avait conclu que le biographe de la sainte n'avait connu que le premier de ces deux ouvrages et n'était donc pas antérieur au x^e siècle⁴. Mais le récit en question, qui figure aux chapitres 112 et 113 de la Vie ancienne, a été publié par le P. Delehaye d'une manière incomplète⁵, et en réalité le détail qui paraissait faire défaut s'y lit également, avec une plus grande ressemblance verbale. Aucun doute ne sera plus permis, quand on saura que presque tout un chapitre de la biographie originale a passé dans la Vie de S^{te} Marthe⁶. Celle-ci, écrite après le début du vii^e siècle et avant la fin du x^e⁷, pourrait bien être fort ancienne, si

¹ *Patrol. Gr.*, t. XCIV, p. 1393. Mgr Ehrhard, dans KRUMBACHER, *Gesch. der byz. Litt.*, p. 69, qualifie de « douteuse » l'authenticité de ce troisième discours, sans donner ses raisons. Il n'a pas été suivi par O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, t. V (1932), p. 54-55.

² MANSI, *Concilia*, t. XIII, p. 73-78. On sait qu'il y avait un grand nombre de localités du nom d'Héraclée. Il a été donné aussi à un faubourg d'Antioche. Voir Ottfried MÜLLER, *Antiquitates Antiochenae* (1839), p. 44-45.

³ *Act. SS.*, Mail t. V, p. 403-431. Voir DELEHAYE, op. c., p. LXXI-LXXIII; P. PEETERS, *S. Thomas d'Émèse et la Vie de S^{te} Marthe*, dans *Anal. Boll.*, t. XLV (1927), p. 262-296, où il est tiré parti d'une importante version géorgienne.

⁴ *Ibid.*, p. 279, note 2, et p. 294.

⁵ Op. c., p. 257.

⁶ Le ch. 8. DELEHAYE, p. 245, à comparer avec Nicéphore Ouranos, ch. 11, *Act. SS.*, Mail t. V, p. 310-311, et Vie de S^{te} Marthe, ch. 2, *ibid.*, p. 404.

⁷ Le ms. de Florence, *Laurentianus* IX, 14, d'après lequel le P. Janninck a publié la Vie de S^{te} Marthe, date de la fin du x^e ou du début du xi^e siècle. Voir P. DEVOS, *Anal. Boll.*, t. LXIV (1946), p. 87.

l'on en juge d'après certains indices fournis par la critique interne et qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici.

M. C. Kekelidze a publié en 1918 une version géorgienne de la Vie originale de S. Syméon Stylite le Jeune¹, d'après deux manuscrits assez récents du Musée d'archéologie ecclésiastique de Tiflis qui ont « un répondant de premier ordre dans l'exemplaire sur parchemin du XIII^e-XIV^e siècle, conservé à la bibliothèque patriarcale de Jérusalem, et surtout dans un vénérable codex, également en parchemin, qui fut donné en 978 au couvent... du Sinaï et dont la reliure dut être remise à neuf en cette même année² ». L'âge de cette version est discuté. MM. C. Kekelidze et N. Marr, spécialistes réputés de la philologie géorgienne, estiment qu'elle remonte au VIII^e siècle, sinon plus haut. Le P. Peeters a « quelque peine à croire qu'elle puisse être de beaucoup antérieure au IX^e siècle³ ».

Mais, quels que soient son âge et le degré d'exactitude qui peut la caractériser, la version géorgienne ne représente que le manuscrit grec sur lequel elle a été faite, et je serais étonné si le service, certes précieux, qu'elle est appelée à rendre dépassait le rôle d'un témoin, vénérable, mais cependant indirect, par rapport à l'ensemble imposant et de bon aloi de la tradition manuscrite du texte original⁴.



¹ *Monumenta Hagiographica Georgica*, t. I (Tiflis, 1918), p. 215-340. Cf. *Anal. Boll.*, t. XLIII, p. 382-383, et le remarquable article du P. Peeters sur lequel on ne saurait assez rappeler l'attention, *Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale*, dans *Anal. Boll.*, t. XL (1922), p. 281-283.

² P. PEETERS, dans *Anal. Boll.*, t. XLIII (1925), p. 382.

³ *L'église géorgienne du Clibanion*, dans *Anal. Boll.*, t. XLVI (1928), p. 270.

⁴ Le P. Peeters a montré, *Anal. Boll.*, t. XLIII (1925), p. 383, que la version géorgienne appuyait la conjecture faite par le P. Delehaye, *Les Saints Stylites*, p. 239, pour combler une omission dans le texte du ms. de Jérusalem. Mais les mots suppléés se trouvent dans les autres mss. grecs, et il s'agit évidemment d'un homoioteleuton. De la comparaison de la version géorgienne avec les passages de la Vie ancienne dans S. Jean Damascène et les Actes du deuxième concile de Nicée, mis en parallèle avec le texte des cinq manuscrits grecs étudiés jusqu'ici, il résulte les constatations suivantes : 1^o) le texte géorgien est une traduction, non une métaphrase, mais il ne serre pas le texte grec de très près ; son auteur connaissait mal le grec et sautait les mots ou passages jugés par lui difficiles, ou les traduisait de travers, quand il ne les escamotait pas ; 2^o) néanmoins, cette version permet de reconnaître assez distinctement le manuscrit grec sur lequel elle a été faite, et qui s'écartait nettement du *Monacensis* gr. 366 et du *Baroccianus* 240. Je dois au P. Peeters la traduction des passages

L'ancienne Vie de S. Syméon se présente sans nom d'auteur dans tous les manuscrits¹. Si elle a été généralement attribuée à Arcadius, archevêque de Constantia en Chypre au VII^e siècle, c'est uniquement sur la foi de l'auteur du troisième discours pour la défense des Images, qui passe pour être l'œuvre de S. Jean Damascène, sans que cette paternité ait été sérieusement contestée jusqu'ici². La Vie de S. Syméon y est mise à contribution sous la forme d'un extrait qui porte le titre : Ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Συμεῶνος τοῦ θαυματουργοῦ ἐξήγησις Ἀρχαδίου ἀρχιεπισκόπου Κύπρου, θαῦμα ἑκατοστὸν τριακοστὸν δεῦτερον. Le P. Delehaye³ tient, provisoirement du moins, pour l'anonymat, avec tous les manuscrits connus. Certes, cet argument est de poids. Il a cependant échappé à l'illustre Bollandiste que la lecture d'un extrait de la Vie de S. Syméon aux Pères du concile de Nicée de 787⁴ fut suivie de la remarque suivante : Κωνσταντῖνος ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Κωνσταντίας τῆς Κύπρου εἶπε· ταῦτα μὲν, τίμιοι πατέρες, ἐκ τῶν ἀναγνωσθέντων ἀκηκόαμεν καὶ πιστεύομεν. La biographie ancienne était donc connue d'un successeur d'Arcadius sur le trône épiscopal de Constantia, et il lui accordait grand crédit. Il n'en nomme pas l'auteur, mais le fait que ce soit précisément le prélat qui a occupé le même siège qu'Arcadius qui se porte garant de la crédibilité de l'ouvrage, en présence de trois cent cinquante évêques, démontre tout de même que celui-ci avait un lien marqué avec l'église de Constantia. Il y a, évidemment, l'objection que le P. Delehaye a tirée de la chronologie pour mettre en doute l'attribution, généralement admise, de la pièce à Arcadius⁵. On sait que celui-ci est mort entre 626 et 642. J'ajouterai qu'il vivait encore vers 638. En effet, dans les *Récits d'Anastase le Sinaïte*⁶, rédigés apparem-

de la Vie géorgienne qui ont été examinés. Il ne faut pas oublier que cette pièce ne nous est connue que par deux manuscrits récents (voir ci-dessus, p. 429). Pour la juger d'une manière définitive, nous devrions posséder le texte des manuscrits beaucoup plus anciens de Jérusalem et du Mont Sinaï.

¹ Ehrhard (*Byz. Zeits.*, I. c.) l'a constaté de visu dans les manuscrits de l'Athos et de Patmos mentionnés ci-dessus, p. 426.

² Voir ci-dessus, p. 427.

³ Op. c., p. LXII-LXIV.

⁴ Voir ci-dessus, p. 428. ⁵ Op. c., p. LXIII-LXIV; E. MÜLLER, op. c., p. 24.

⁶ Publiés en traduction française, d'après le texte du ms. grec 1596 de la Bibl. nat. de Paris, par F. Nau, *Les récits inédits du moine Anastase*, dans *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1902, p. 57 du tiré à part; texte grec publié par le même auteur, dans *Oriens christianus*, t. III (1903), p. 69.

de l'ère d'Antioche, l'an 700 de l'ère de Séleucie, c'est-à-dire en 592¹. Évagrius, de son côté, rapporte² que le patriarche d'Antioche Grégoire, accouru au chevet du Saint, n'est pas arrivé à temps pour assister à sa fin. Il est mort lui-même avant le 25 mars 593, date à laquelle le patriarche Anastase reprit possession de son siège, et vraisemblablement même en automne de 592³, ce qui confirme à quelques mois près la date que l'hagiographe assigne à la mort du Stylite, et il est clair qu'écrivant peu de temps après cet événement, il ne pouvait pas se tromper dans les données concordantes qu'il a transmises à ses lecteurs sur ce point.

Mais en est-il de même en ce qui concerne les autres circonstances de la vie de son héros? Le Bollandiste Janninck, qui ne disposait que de la métaphrase de Nicéphore Ouranos, muette sur la date de la mort de Syméon, mais qui lui donne soixante-quinze ans d'existence, avait calculé qu'il était descendu dans la tombe le 24 mai 596⁴, parce qu'il avait cinq ans lors du grand tremblement de terre d'Antioche de 526⁵. Cette dernière indication est corroborée par une autre, tirée du récit de la prise d'Antioche par Chosroès, tant chez Nicéphore Ouranos que dans la Vie ancienne. Après avoir narré les incidents qui accompagnèrent cet événement, le biographe et son successeur racontent, sans transition, que Syméon, importuné par les visites de nombreux pèlerins, descend de sa colonne pour aller s'établir dans un endroit désert. Il est alors âgé de vingt ans⁶. La date de sa naissance en 521 est donc confirmée par le fait qu'il

¹ Le P. Delehayé, op. c., p. LXVIII, a écrit par distraction « le 26 mai ». Contrairement à ce qu'il croyait (ibid., note 1), l'année selon les calendriers d'Antioche et de Séleucie ne figure pas seulement dans le manuscrit de Jérusalem, mais aussi dans le *Baroccianus* et le *Lesbiensis*. Le *Parisinus* est mutilé des derniers chapitres. Seul le *Monacensis* a omis l'indication de l'année. On ne sait pas encore ce qui en est dans les manuscrits de l'Athos et de Patmos signalés plus haut. — Dès 1903 j'avais soutenu la thèse suivante : « La mort de Syméon Stylite le Jeune, qu'on fixe communément... à l'année 596 eut lieu quatre ans plus tôt, le 23 ou le 24 mai 592. »

² *Hist. eccl.*, ch. 23, BIDEZ et PARMENTIER, p. 238, l. 29.

³ Voir P. PEETERS, *Les ex-voto de Khosrau Aparwez à Sergiopolis*, dans *Anal. Boll.*, t. LXIV (1947), p. 34-35.

⁴ *Act. SS.*, Mail t. V, p. 300-301.

⁵ L'importance que prend cet événement dans la Vie de S. Syméon apparaît aussi dans les témoignages des contemporains, chez qui il a laissé la plus profonde impression. Voir à ce sujet Ch. DIEHL, *Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle* (Paris, 1901), p. 579 ; JANNINCK, *Act. SS.*, Mail t. V, p. 301.

⁶ Vie ancienne, chapitres 57 à 67, DELEHAYE, p. 247-252.

avait vingt ans à l'époque marquée par la prise d'Antioche de 540, les tentatives d'incursion des Perses au Mont Admirable et les incessants pèlerinages qu'y faisaient les gens du pays, victimes de ces calamités. Une autre confirmation nous vient du texte de la Vie de S^{te} Marthe, qui permet d'établir qu'elle est morte le 5 juillet 551¹. Malgré les incohérences du récit, publié d'une manière défectueuse d'après un seul manuscrit², malgré la singulière contradiction qui oppose l'auteur à lui-même, quand il donne à comprendre que la troisième colonne était en construction au moment de la mort de S^{te} Marthe³, alors que plus loin, copiant la Vie ancienne, il affirme sa présence à la cérémonie du transfert du Stylite à sa nouvelle station⁴, l'accord des deux hagiographes sur l'ensemble

¹ S. Thomas d'Émèse et la Vie de S^{te} Marthe, dans *Anal. Boll.*, t. XLV, p. 279.

² Voir *ibid.*, p. 284-286. On trouvera dans ce travail capital du P. Peeters, p. 269-283, l'étude très poussée d'une partie de cette curieuse pièce hagiographique, avec l'amorce de nouvelles questions à élucider.

³ *Vita S. Marthae*, ch. 17, dans *Act. SS.*, Mai t.V, p. 409 : quatre jours avant sa mort, dans un songe, S^{te} Marthe se voit amenée au Mont Admirable, à l'emplacement marqué pour le futur enclos de la colonne, *ἀνερχομένων δὲ ἡμῶν ἐν ὄρει ὑψηλῇ καὶ γενομένων ἐν τόπῳ τινί, ἐπέγνων εἶναι τὴν διαγραφὴν τῆς ἀγίας ταύτης μάνδρας*. Ch. 18, p. 409 : les trois colonnes de Syméon sont comparées à trois palais, dont le dernier en est encore aux fondations, *καὶ τοῦτο τὸ παλάτιον ὃ νῖός σου οἰκοδομήσει· ἤρξατο δὲ καὶ τοῦ τρίτου τὰ θεμέλια τεθεικώς*. Mais il y a aussi des passages qui plaident en sens contraire. Les chapitres 31, 32 et 33, p. 414-415, racontent ce qui s'est passé au Mont Admirable, la semaine même de la mort de la sainte : au ch. 31, le corps de Marthe est déposé au pied de la colonne, *κίων*, qui se trouve dans la *μάνδρα*; au ch. 32, la nuit suivante, la sainte apparaît *ἐκ τοῦ ὑπαίθρου τῆς μάνδρας τῆς ἀγίας στάσεως, ὥσπερ διαρραγέντος τοῦ τείχους*; au ch. 33, la défunte se fait voir à Jean le Lecteur, montant à l'échelle dressée auprès de la colonne, *ἀνερχομένην ἐν τῇ κλίμακί τοῦ κίονος τοῦ δικαίου Συμεῶν*. On voit que la Vie de S^{te} Marthe ne brille pas par la clarté et la cohérence.

⁴ *Vita S. Marthae*, ch. 52, p. 423 : S. Syméon rappelle dans une prière le rôle de sa mère dans la procession qui s'est déroulée le jour de son installation sur sa troisième colonne : *Κύριε, ... ἀνθ' ὧν ἐγνώρισας τῇ πιστῇ αὐτῆς ψυχῇ βαστάσαι ἐν ταῖς χερσὶ τὸν ζωοποιὸν σταυρὸν μεταίροντός μου καὶ ἐκ δυνάμει εἰς δύναμιν ἐπὶ ταύτην τὴν ἀνάβασιν προπορευομένης αὐτῆς ἐν πληθεί διακρύων καὶ τόδε τὸ ᾄσμα λεγούσης· Σῶσον ἡμᾶς, νιὲ Θεοῦ, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἀλληλοῦντα*. A comparer avec la Vie ancienne de S. Syméon, dont la partie inédite du ch. 112 porte : *ἡ ὄντως ὁσία Μάρθα ἡ κατὰ σάρκα αὐτοῦ μήτηρ ἔβαλε τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν καὶ προεπορεύετο αὐτοῦ φάλλονσα· Σῶσον ἡμᾶς, νιὲ Θεοῦ ὁ σταυρωθεὶς* (ce mot est omis par le ms. de Jérusalem) *δι' ἡμᾶς, Κύριε, δόξα σοι, ἀλληλοῦντα*.

des faits fixe cet événement avec certitude en l'année 551. Or, Syméon avait à ce moment trente ans, suivant le *curriculum vitae* qui se lit à la fin de la Vie ancienne¹, et celle-ci, d'autre part, nous apprend que l'inauguration de la troisième colonne eut lieu le dimanche suivant la Pentecôte². Ce jour était le 4 juin, puisqu'en 551 la fête tombait le 28 mai. Il est donc acquis que Syméon était âgé de trente ans, à la date du 4 juin 551, ce qui correspond exactement aux points de repère chronologiques qui précèdent.

Mais, si S. Syméon est né en 521 et mort en 592, la Vie ancienne, suivie par la métaphrase de Nicéphore, doit faire erreur en le faisant vivre pendant soixante-quinze ans. Et cependant, si l'on additionne les différentes périodes d'ascèse de Syméon énumérées par le biographe à la fin de son ouvrage, on obtient déjà un total de 69 ans, ce qui correspond assez bien au chiffre donné par Évagrius, historien consciencieux et ami de S. Syméon, qui est de 68 ans, encore qu'il se répartisse entièrement entre les stations sur la première et la dernière colonne³. A ce compte, l'enfant aurait reçu ses premières visions et débuté dans la pénitence auprès du stylite Jean⁴, à l'âge de deux ou trois ans, ce qui est invraisemblable et en opposition avec la Vie elle-même. Celle-ci offre donc ici des données chronologiques contradictoires. Ce ne sont pas les seules. Au chapitre 15, Syméon monte sur sa première colonne, âgé de sept ans,

¹ Voir ci-dessus, p. 431.

² Vie ancienne, ch. 112, DELEHAYE, p. 257, l. 11-15, précédant le ch. 113 inédit, qui débute ainsi : 'Επιφασάσης οὖν τῆς πεντηκοστῆς καὶ τῆς συνάξεως ἐπιτελεσθείσης, ἐκέλευσεν ἀπολυθῆναι τοὺς παραβάλλοντας (ou mieux παραβαλόντας) δαίμονες, καὶ τῇ ἐπιούσῃ ἀγία κυριακῇ... Suit la cérémonie de l'installation de S. Syméon.

³ *Hist. eccl.* ch. 23, BIDEZ et PARMENTIER, p. 239, l. 15-17. La notice biographique consacrée par Évagrius à S. Syméon diffère notablement de la Vie ancienne sur d'autres points encore, ce qui rend d'autant plus frappante la concordance presque parfaite des totaux. Cependant, puisque la chronologie de la biographie originale apparaît comme exacte jusqu'en 551, on ne peut la concilier avec la durée de l'existence du Saint, qui est de soixante-onze ans, et non de soixante-quinze, qu'en réduisant de 45 à 41 ans son séjour sur la troisième colonne, et à 65 ans environ la durée de sa vie de pénitence. J'avoue que c'est une manière simpliste de tourner la difficulté. Celle-ci n'est pas résolue. Le total de 68 ou 69 ans réparti si différemment par l'historien et l'hagiographe ne serait-il pas un chiffre né d'un calcul partiellement inexact, mais devenu traditionnel ?

⁴ Vie ancienne, ch. 9 à 15, DELEHAYE, p. 238-240.

Si l'on découvre quelque flottement dans la chronologie qui se dégage des récits du biographe, celui-ci ne prête le flanc, par contre, à aucune critique, en ce qui concerne la précision et l'exactitude des données topographiques réunies dans son œuvre. Le moine du Mont Admirable qui l'a écrite connaissait parfaitement les lieux où il avait longtemps demeuré et, pour en parler, il n'avait pas à consulter sa mémoire ou les souvenirs d'autrui. Les recherches archéologiques qui ont été récemment exécutées à l'endroit même où S. Syméon a vécu en fournissent déjà, par le peu qu'on en a appris, une preuve frappante, ainsi qu'on va le voir.

On sait que Syméon débuta dans la carrière qui devait l'illustrer, aux côtés d'un stylite nommé Jean, qui dirigeait un petit monastère¹. La position de celui-ci est assez clairement indiquée. L'enfant y était parvenu, venant d'Antioche, sous la conduite d'une apparition tout de blanc vêtue, qui l'avait mené dans la direction de Séleucie, en passant par la *Τιβερινὴ χώρα*, c'est-à-dire en l'orientant vers le sud-ouest d'Antioche et les pentes de la montagne, située entre Antioche et Séleucie, au-dessus de la rive droite de l'Oronte². Sur ces pentes désertes, infestées de bêtes fauves, comme le disent à la fois l'hagiographe et Évagrios³, se trouvait le couvent du stylite Jean. Que celui-ci fût situé sur les déclivités de la montagne

¹ Vie ancienne, ch. 11, DELEHAYE, p. 239, l. 8.

² Vie ancienne, ch. 10, *ibid.*, p. 238, l. 28-29. Sur la *Τιβερινὴ χώρα* et la topographie de la région où s'établit S. Syméon, voir P. PEETERS, *S. Thomas d'Émèse et la Vie de Ste Marthe*, dans *Anal. Boll.*, t. XLV, p. 282-288. Le P. J. Mécérien, au cours de ses travaux archéologiques au Mont Admirable, dont il sera question ci-dessous, p. 438, a signalé l'existence d'une route importante conduisant d'Antioche vers la plaine de Séleucie par la rive gauche de l'Oronte. Elle traverse le fleuve par un pont considérable, dont il reste des traces et qui était situé en aval du confluent de l'Oronte avec ses deux affluents, le Grand et le Petit Mélas. Ce pont voisine avec une borne milliaire à inscription latine datant des environs de 162, et la route qui en part était, selon le P. Mécérien, la principale qui conduisait au monastère de S. Syméon. Il est donc vraisemblable que c'est ce chemin que le jeune ascète a suivi, en quittant Antioche par la porte *Χερουβίμ* (Vie ancienne, ch. 9, DELEHAYE, p. 238) pour se diriger vers les pentes du Mont Admirable, que contournait, le long de l'Oronte, la route dont le P. Mécérien a signalé l'existence. Voir son exposé des fouilles dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1948, p. 323-328.

³ Vie ancienne, ch. 10 et 11, DELEHAYE, p. 239, l. 1-12; ÉVAGRIUS, *Hist. eccl.*, ch. 23, BIDEZ et PARMENTIER, p. 239, l. 6-14.

qui s'appellera plus tard le Mont Admirable, il est impossible d'en douter; et voici pourquoi.

Syméon, après avoir passé quatorze ans au monastère de son ancien maître, sur deux colonnes de hauteur différente, a voulu échapper à l'affluence des pèlerins accourus de partout, en se retirant dans un endroit sauvage et d'accès difficile, pour se consacrer entièrement à la prière et à la méditation. L'endroit de sa future résidence lui est indiqué par le Christ lui-même, et la Vie ancienne le décrit en ces termes : *ἐβουλεύσατο κατὰ Θεοῦ πρόνοιαν καταλιπεῖν τὸν τόπον ἐν ᾧ ἦν καὶ ἐν τῷ πλησίον μεγάλῳ ὄρει οἰκῆσαι. Ἦν δὲ τὸ ὄρος ἄνδρον, ἄβατον ἀνθρώποις, ἀγριον σφόδρα, θηρίων τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν ἰοβόλων μεστόν, ὁδὸν τετριμμένην παντελῶς μὴ ἔχον, ὅπερ ἡνίκα ἦν ὁ ἅγιος νήπιος διῆλθεν ὁδηγούμενος ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος*¹. Ces derniers mots indiquent clairement que la montagne proche où il a dessein de s'établir, le Mont Admirable, est bien celle dont il a parcouru les premières pentes, petit enfant, sous la conduite de l'apparition, pour aboutir au monastère de Jean.

Il y monte, accompagné de ses moines, après avoir confié à un homme d'âge la garde du couvent qu'il délaisse, et il s'arrête à une petite distance du sommet de la montagne, reconnaissant le lieu qui lui a été désigné par la révélation divine, ainsi que la pierre destinée à être le piédestal, *ὀποπόδιον*, qui remplacera la colonne². *Καὶ στὰς ἐν τῇ πέτρᾳ ἐπὶ τοῦ κλιβανίου αὐτοῦ ἐνεδύθη τὴν καμασίνην μῆλωτήν*³. C'est sur ce rocher qu'il va passer dix ans, avant de s'établir sur sa troisième et dernière colonne, et le biographe, un peu plus loin, a soin d'insister fortement sur le caractère désertique de l'endroit et l'absence de toute construction destinée à abriter les moines. *Ἦν δὲ τὸ ὄρος ἄβατον καὶ ἐρημον, μὴδ' ὅλως ἔχον οἴκημα, ἀλλ' ἢ καλύβην μόνον, γενομένην ὑπὸ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ἐν ᾗ κατέμενον. Ὁ δὲ ἅγιος ἐπὶ ξηρολίθου ἱστατο ἐν τῷ ὑπαίθρῳ ἐν κλιβανίῳ, ἐνδεδυμένος μῆλωτὴν δεσματίνην*⁴. Les disciples du Saint s'étaient donc construit une hutte, qui leur servait d'habitation. Mais la situation était si pénible pour eux et

¹ Vie ancienne, ch. 65, DELEHAYE, p. 251, l. 8-13.

² Vie ancienne, ch. 65 et 66, p. 251, l. 26 - 252, 17.

³ Vie ancienne, ch. 67, p. 252, l. 22-23. Seul le ms. de Jérusalem a *κιονίου* pour *κλιβανίου*.

⁴ Vie ancienne, ch. 94, p. 254, l. 8-11.

pour les foules qui, faute de trouver Syméon sur sa colonne, allaient le rejoindre dans les lieux désolés du sommet de la montagne, que, sur une nouvelle injonction venue d'en Haut, le Saint décide de construire un monastère ainsi qu'une église, et aussitôt on se met à l'œuvre¹. On a pu penser que l'endroit choisi était différent de celui qu'occupait Syméon sur le rocher². Le biographe fait dire cependant à l'Esprit Saint, montrant au Stylite le tracé des futurs bâtiments : *Ταῦτα πάντα τῷ σῷ τόπῳ ἔσται εἰς ὑπουργίαν τῶν ἐν αὐτῷ οἰκούντων τε καὶ ἐπιξενουμένων*³. Il ressort clairement de cette phrase et de l'absence de toute indication quant à un autre déplacement de Syméon, que les plans des nouvelles constructions devaient être exécutés « sur place ».

Les fouilles récentes entreprises au Mont Admirable par le P. J. Mécérian confirment en tous points les affirmations de l'hagiographe à ce sujet. Dans l'octogone à ciel ouvert, copié sur le modèle du célèbre monastère de S. Syméon l'Ancien, à Qal'at Sem'ān, à quelques pas de la colonne du stylite qui en occupe le centre, se voit encore le rocher sur lequel il s'est livré pendant dix ans à la pénitence⁴. Le P. Peeters, qui en a fait l'examen en octobre 1935, le décrit sous l'aspect d'un « bloc prismatique monolithe, dans lequel a été pratiqué un escalier », ce en quoi il est la réplique du bloc de pierre rectangulaire sur lequel Syméon l'Ancien se tint debout pendant cinq ans⁵.

¹ Vie ancienne, ch. 95 et 96, p. 254-255.

² P. PEETERS, *L'église géorgienne du Clibanion au Mont Admirable*, dans *Anal. Boll.*, t. XLVI (1928), p. 282-283.

³ Vie ancienne, ch. 95, DELEHAYE, p. 254, l. 27-28. Quelques lignes plus haut, une apparition divine avait dit déjà à Syméon : *Οὐχ ὁρᾷ τὴν ὀλιγόψυχον γενεὰν ταύτην καὶ ὅτι χερήξουσιν οἱ ἐνταῦθα οἰκοῦντες καὶ ἐπιξενούμενοι πάντων τῶν πρὸς παραψυχὴν καὶ σωτηρίαν; Ἔασον οὖν με, καὶ σοφῇ οἰκονομίᾳ τροπώσομαι τοῦ καὶ σὲ ἀβαρεῖ τοῖς ἀνθρώποις γενέσθαι καὶ τὰ τῆς χρείας ἐν τῷ σῷ τόπῳ εἶναι*. DELEHAYE, p. 254, l. 17-22.

⁴ *La mission archéologique du P. Mécérian dans l'Antiochène*, Note de M. Gabriel Millet, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1933, p. 344 : « On a dégagé la colonne, dont subsiste un piédestal carré de 2,55 m. de côté, surmonté d'un fragment de tambour, qui atteint le niveau extrême de 3,30 m. On a trouvé sur le pourtour, au sud, un pilier monolithe, taillé dans le roc, souvenir des dix premières années d'ascèse du stylite... »

⁵ S. *Syméon Stylite et ses premiers biographes*, dans *Anal. Boll.*, t. LXI (1943),

De l'emplacement du monastère passons aux constructions. La Vie ancienne nous apprend que l'on commença par établir l'enceinte de la colonne et « tailler » la pierre à l'endroit qu'elle devait occuper. Dans le roc, on creuse ensuite une citerne. *Οικοδομηθείσης δὲ τῆς μάνδρας καὶ λατομηθέντος τοῦ τόπου τοῦ στόλου καὶ δεθέντος τοῦ κογχαρῖου τοῦ ἐκ δεξιῶν τοῦ κλονος κατὰ ἀνατολὰς ἐποίησε διὰ τὴν οὐσαν στένωσιν τοῦ ὕδατος καὶ ὀπίσω τοῦ αὐτοῦ κογχαρῖου εἰς τὴν πέτραν φρέαρ*¹. Le texte explique ensuite que cette citerne servait à tous les besoins du monastère et des travaux de construction, ainsi qu'aux pèlerins, qui remplissaient d'eau des vases et des outres, et en emportaient chez eux comme eulogies. « Les fouilles », écrit le P. Mécérien², « ont justement mis au jour cette citerne-fontaine à l'endroit décrit, avec le trou supérieur pour le remplissage et des canalisations dans la cour octogonale pour l'écoulement de l'eau perdue. » Quant à ce qui subsiste de la colonne, fragment de tambour, piédestal, base entourée de plusieurs marches, il est entièrement creusé dans le roc³, ainsi qu'il est aisé de le vérifier sur les photographies qui en ont été prises lors du passage du P. Peeters au Mont Admirable en octobre 1935.

Le fait, connu seulement depuis les premières fouilles du P. Mécérien en 1932, que la troisième colonne de S. Syméon se trouvait tout à côté du piédestal rocheux où il avait accompli sa station précédente, s'harmonise parfaitement avec les données de la Vie ancienne et impose une conclusion : il n'y a pas eu de construction digne de ce nom auprès du rocher, jusqu'à l'édification des grands bâtiments conventuels autour de la nouvelle colonne. Pendant toute la période antérieure, qui a duré dix années, les moines ont dû se contenter d'un misérable abri, celui de la *καλύβη*. Le *κλιβάνιον*, dans lequel demeurerait alors le stylite, que ce fût une cavité naturelle au sommet du rocher ou une logette de bois, pareille à son

p. 57-58. Voir le rapport du P. Mécérien sur sa quatrième campagne de fouilles, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1936, p. 205, avec le plan et la représentation figurée du pilier monolithe à côté de la colonne.

¹ Passage publié par M. Šestakov, d'après le ms. de Jérusalem, dans *Vizantijskij Vremennik*, t. XV (1908), p. 342.

² Rapport sur la deuxième campagne de fouilles au Mont Admirable, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1934, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 146.

pas, et je dirai même qu'ils n'étaient pas bien loin d'eux. Lorsque Syméon, partant pour le sommet de la montagne, laissa un moine âgé pour garder le monastère du stylite Jean, son ancien maître, qui y était mort, ce n'était assurément pas pour l'abandonner aux herbes folles et aux animaux sauvages. L'église ou chapelle, dans laquelle le patriarche d'Antioche et l'évêque de Séleucie l'avaient ordonné diacre ¹, n'allait pas être désaffectée, car il n'y en avait pas d'autre. A différentes reprises, on voit Syméon, installé pourtant sur sa troisième colonne dans l'enceinte du nouveau monastère, qui s'occupe encore du « couvent d'en bas », *κατωτέρα μονή*. Il envoie deux moines y porter, pour le secourir plus vite, un confrère qui avait été gravement incommodé par la soif et la chaleur du jour, sur le chemin conduisant en haut de la montagne ². Une autre fois, les moines exécutent un travail dans le monastère d'en bas et y contreviennent aux ordres du Saint, en se livrant à des conversations sur des sujets profanes. Les bâtiments étaient situés à l'extrémité inférieure de jardins irrigués, et portaient le nom de *Σωτηρίχον*, qui revient dans une autre occasion ³. Un ours qui se préparait à toucher à une citrouille est puni de mort à l'intervention du Saint, auquel le jardinier va apprendre, en courant, l'événement ⁴. On devine que le « monastère d'en bas » n'était guère éloigné de celui d'en haut. Une autre fois encore, on voit une partie des moines passer la nuit dans le champ de la *κατωτέρα μονή*, et l'un d'eux, attaqué par un léopard, est délivré par une invocation à Syméon ⁵. Puis, c'est un sanglier qui commet des dégâts dans le verger du même couvent, sans redouter ni les pièges ni les cris des hommes, et les moines n'en sont délivrés que par l'intervention de leur maître ⁶. On constate donc que la *κατωτέρα μονή* était très fréquentée par les disciples du Saint, et qu'elle leur fournissait les aliments végétaux que ne pouvait produire, à cause de son aridité, le sommet de la montagne.

Que pouvait être ce couvent, ainsi mentionné à différentes repri-

¹ Vie ancienne, ch. 34, DELEHAYE, p. 245, l. 24-28.

² Vie ancienne, ch. 170, inédit ; Nicéphore Ouranos, ch. 184, *Act. SS.*, Mail t. V, p. 376.

³ Vie ancienne, ch. 174, inédit ; Nicéphore Ouranos, ch. 185. *ibid.*, p. 377.

⁴ Vie ancienne, ch. 176, inédit ; manque dans Nicéphore Ouranos.

⁵ Vie ancienne, ch. 178, inédit ; Nicéphore Ouranos, ch. 197, p. 380.

⁶ Vie ancienne, ch. 182, inédit ; Nicéphore Ouranos, ch. 200, p. 382.

ses par le biographe, sinon celui d'où étaient venus Syméon et ses moines, et qui continuait à rendre de si grands services à la communauté qu'on le défendait contre les intrus de toute espèce de la gent animale? Il est vraisemblable que l'église ou chapelle que comprenait le « monastère d'en bas » était utilisée par les disciples du Stylite, aussi longtemps que la première église d'en haut ne fut pas construite et livrée au culte.

A-t-elle été, au XI^e siècle, réservée au groupement de moines géorgiens du couvent de S. Syméon? Plus probablement, ceux-ci disposèrent pour leurs offices de l'une des églises ou chapelles situées dans le monastère d'en haut¹, dont les murs portent, encore de nos jours, de nombreux *graffiti* en leur langue². Certainement, les Ibères ont eu leur église au Mont Admirable, l'église nationale de la Sainte « Thorné »³. Mais, dans l'état actuel des recherches archéologiques, et aussi longtemps que celles-ci n'ont pas été publiées dans leur ensemble, il est impossible d'en déterminer l'emplacement.

Sur le nom de cette église, chez les Grecs, quand ces derniers ne l'avaient pas encore cédée aux Ibères, on n'est renseigné que par le texte géorgien, du XI^e siècle, d'Éphrem Msiré, selon qui elle portait le vocable de *μόδιος*. Cette appellation, désignant la logette du Saint au sommet de la colonne⁴, pouvait s'appliquer à priori à n'importe laquelle des diverses églises ou chapelles dépendant du monastère de S. Syméon. On se demandera si le terme grec *μόδιος* et le nom géorgien « thorné » de ce document tardif n'ont pas été appliqués simplement à l'une d'elles, avec l'intention de rappeler la logette en forme de cuve, de tonneau, de caisse, de boisseau ou de

¹ Voir les divers rapports sur les fouilles du P. Mécérian cités plus haut, p. 438-439, et le plan annexé à l'un d'eux. Le passage de l'*Historia Damiatina*, d'Olivier de Cologne, relevé par le P. Peeters, art. cité, p. 284-285, fait mention de manuscrits liturgiques que possèdent les Géorgiens *in monte Sancti Symeonis in columpna ubi propriam habent ecclesiam*, allusion, semble-t-il, à une église située au voisinage de la colonne.

² Indication donnée par le P. Peeters, qui a visité les lieux.

³ Comme il est démontré par le texte d'Olivier de Cologne, et avant lui par celui d'Éphrem Msiré, du XI^e siècle, commenté par le P. Peeters, l. c., p. 243-245. On sait que, déjà du vivant de S. Syméon, les Géorgiens se rendaient volontiers en pèlerinage à la colonne et que plusieurs demeurèrent au monastère comme moines. Sur cette colonie géorgienne, voir P. PEETERS pp. 243, 254-256, 280-282, 286.

⁴ Voir ci-dessus, p. 440, et la note 1. Le Ménologe de Basile de la Bibliothèque Vaticane semble reproduire le *μόδιος*. Voir DELEHAYE, op. c., p. CLVI,

four¹, dans laquelle, au sommet de la colonne voisine, le Stylite se livrait aux mortifications qui l'avaient rendu célèbre.

La Vie de S. Syméon Stylite le Jeune offre un bon nombre de questions à élucider, en dehors de celles qui viennent d'être abordées. Mais ce travail ne pourra être entrepris sérieusement qu'après la publication du texte intégral de la Vie ancienne et d'une édition critique de la Vie de S^{te} Marthe, qui devra l'accompagner.

Les courtes notes qui précèdent et qu'il ne m'est pas permis d'allonger davantage n'ont pu mettre en relief aussi complètement qu'il eût convenu tout ce que l'étude de cette curieuse forme du monachisme oriental que constitue la vie des stylites doit aux recherches originales et pénétrantes de l'éminent jubilaire dont les *Mélanges* qui lui sont présentement offerts célèbrent le quatre-vingtième anniversaire. Soulignons seulement que c'est depuis que le P. Peeters a orienté lumineusement les esprits vers les sources orientales dans ce domaine et dans beaucoup d'autres, que l'on commence à se convaincre de la nécessité de réviser bien des jugements, basés trop exclusivement sur les traditions helléniques et la notion de prééminence absolue qui a été trop longtemps reconnue aux sources d'origine grecque.

Bruxelles.

Paul VAN DEN VEN.

¹ Le P. Peeters rappelle (art. cité, p. 266, note 1) qu'« en Géorgie, on appelle *thorné* un four de boulanger, creusé en terre et dont les parois sont revêtues de carreaux de poterie. Le four mesure ordinairement 1,50 m. de profondeur et de 0,75 à 1 m. de diamètre. »

NOTE ON THE EMPEROR MAURICE'S MILITARY ADMINISTRATION

I. Maurice transferred the military jurisdiction of Armenia IV from the *magister militum per Armeniam* to the *magister militum per orientem*.

Justinian had created the office of *magister militum per Armeniam et Pontum Polemoniacum et gentes*¹. The term *gentes* denominated, as the law itself expressly states, *Anzetenam videlicet, Ingilenam, Asthianenam, Sophenam, Sophanenam, in qua est Martyropolis, Balabitenam*. Subsequently he changed the government of this section and constituted out of the *gentes* the province of Armenia IV with Martyropolis as its metropolis².

During the reign of Maurice, however, the campaigns throughout this region are regularly conducted by the *magister militum per orientem*. John Mystacon, appointed *magister militum per orientem* upon the accession of Maurice³, laid siege in 583 to the Persian fortress of Acbas⁴. This lies due east of Martyropolis⁵. Philippicus, his successor in office⁶, fell ill in 584, and took up his residence in Martyropolis⁷. In 585 he besieged Chlomarion and, fleeing in panic, took refuge in Aphumon⁸. Chlomarion was east of Martyropolis and somewhat south of Acbas, while Aphumon was considerably north of Martyropolis⁹. Finally, when Martyropolis was betrayed in 588, it was Philippicus who went to its relief and undertook the siege of the city¹⁰.

¹ *Cod. Iust.* I, xxviii.

² *Nov.* 31.

³ *Theophylacti Simocattae Historiae*, ed. C. DE BOOR (BT), I, 9, 4.

⁴ *Ibid.*, I, 12, 1.

⁵ Cf. Map in E. HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071* (= *Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae*, III, Bruxelles, 1935).

⁶ *THEOPHYL. SIM.*, I, 13, 2.

⁷ *Ibid.*, I, 14, 5.

⁸ *Ibid.*, II, 7, 6; II, 9, 9.

⁹ Cf. HONIGMANN, I, c.

¹⁰ *THEOPHYL. SIM.*, III, 5, 11-14.

II. The soldier in Maurice's armies had to equip himself.

Late in his reign, Maurice ordered that the troops engaged in the Avar war should receive their pay partly in clothing and arms and partly in coin. The decree was never executed because the army would not permit its promulgation¹. The text may mean that the soldier had previously received clothes and arms free and that the Emperor was trying to introduce a new system by which the value of these articles would thereafter be deducted from the pay.

A different implication, however, equally possible, is that the soldier had previously to buy his own accoutrement and was now insisting upon a continuance of this practice rather than submit to any tampering with the amount of his stipend. It is only the latter interpretation that agrees with other passages in the sources. Thus, after the battle of Solachon in 585, long before the above decree, the awards distributed include « promotion, a Persian horse beautiful to see and good in battle, a silver helmet and quiver, a shield and breastplate and spears² ». Advancement in rank and articles of silver were obviously desirable. But it is hard to see why the men would have been particularly pleased with prizes of a horse or ordinary armor and weapons, if they were regularly supplied free by the government anyhow. The Persian horse or armor may, it is true, have distinguished its owner, and thus been equivalent to a decoration for bravery, but, if we compare the passage discussed above, we can infer that the real value lay in the fact that the soldier had otherwise to pay for mount and equipment himself. Again, the mutiny that led to Maurice's assassination started with a law that the army should winter beyond the Danube. The troops were indignant at this, principally, of course, because it involved great risk, but partly, too, « because of the slight chance of booty and the bad condition of the horses » (after the long campaign)³. No doubt whatever, the death of their mounts during

¹ Ibid., VII, 1, 2-6: ὁ δὲ τύπος ἡβούλετο τριταῖς μοίραις συντάττεσθαι τὴν ἐπίδοσιν, δι' ἐσθῆτος καὶ ὀπλων καὶ χαράγματος χρυσίου.

² Ibid., II, 6, 11: οἷς μὲν γὰρ ἀξία ἄθλον ἐντολμίας ἐγίνετο, ἄλλω Πέρσης ἵππος, καλὸς μὲν ἐς θέαν, ἀγαθὸς δὲ πρὸς πόλεμον, ἄλλω κρᾶνος ἀργύρεον καὶ φαρέτρα, ἐτέρω ἀσπίς καὶ θώραξ καὶ δόρατα.

³ Ibid., VIII, 6, 2: τῶν Ῥωμαίων βαρυνομένων ... διὰ τε τὴν λείαν αὐτῶν διὰ τε τὴν τῆς ἱπποῦ ταπεινώσιν, ἔτι γε μὴν καὶ διὰ τὸ πλήθον βαρβάρων περικυμαίνειν τὴν χώραν τὴν ἀντιπέραις τοῦ Ἰστροῦ.

a severe winter would have added considerably to the danger of camping in enemy territory. But in the context the state of the horses, mentioned as it is in conjunction with the poor prospect of booty, seems associated in the minds of the men, not with personal safety, but financial loss; that is, they would have had to buy the replacements.

In the reign of Maurice, therefore, the soldier received a fixed salary in money, but was not issued replacements of clothing, armor, weapons, or mounts. The above texts, however, tell us nothing about the recruit when first enlisted, though it would be logical to conclude that he, too, had to equip himself. A passage in Evagrius touches on this point. In 589 Gregory, Patriarch of Antioch, was requested by the Emperor to reconcile the revolted troops. They were especially indebted to him, because « he had bestowed on some, money, on others, food, clothing, etc., when, after being drafted into the service, they were passing through his territory »¹. This excerpt shows that the recruit had at least to provide his own clothing and pay the expenses of the trip to the training camp.

Washington.

Martin J. HIGGINS.

¹ EVAGRIUS, *Ecclesiastical History with Scholia*, ed. J. Bidez and L. Parmentier (= *Byzantine Texts* ed. by J. B. Bury, London, 1898). VI, 11. p. 229. lines 2-6: τῶν μὲν χρήμασι δεξιωθέντων πρὸς αὐτοῦ, τῶν δὲ καὶ ἐσθῆσι βρωτοῖς τε καὶ ἐτέροις, ὅτε στρατολογηθέντες ἐκ καταλόγου δι' αὐτοῦ παρέστησαν.

LA VITA AMANDI PRIMA ET LES FONDATIONS MONASTIQUES DE S. AMAND

A. LA *Vita Amandi prima*.

Jusqu'en 1910 tous les historiens attribuaient la *Vita Amandi prima* à un certain Baudemond, nommé dans le Testament du saint avec ces qualifications : « notre frère » et « prêtre ». Chargé par Amand de rédiger cet instrument, il le souscrivit après trois évêques et trois abbés¹. En l'année marquée plus haut, Br. Krusch qui publia la *Vita Amandi prima* et la fit précéder d'une longue et savante introduction, se refusa en quelques lignes à voir en Baudemond l'auteur de la *Vita Amandi*. Ce personnage, en effet, n'est cité dans aucun manuscrit de la biographie ni dans aucun document ancien. En un seul martyrologe d'Elnone, au 6 février, Henschenius trouva cette note : *Baudemundus, qui Vitam S. Amandi scripsit...* Or, d'après la suite de ce passage, celui-ci doit avoir été introduit là au plus tôt au ix^e ou au x^e siècle. A l'argument de Krusch nous pouvons en ajouter deux autres : d'abord, Milon, moine de Saint-Amand († 872), qui s'applique à compléter la *Vita I^a* notamment d'après les archives de son monastère, ne prononce pas même le nom de Baudemond ; ensuite, l'auteur de la *Vita I^a* ne trahit aucune connaissance personnelle de l'apôtre de la Belgique ; il ne mentionne pas le Testament et signale la mort du saint en termes de la plus grande banalité.

Mais Krusch ne se contenta pas de rejeter l'opinion traditionnelle sur l'auteur de la *Vita I^a*. Il plaça la composition de cette

¹ M. G., Script. rer. merov., t. V, p. 485. Nous ne pouvons omettre de rappeler ici les pages remarquables que M. L. Van der Essen consacre aux *Vitae* de S. Amand dans son *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique* (Louvain, 1907), p. 336-349. Elles restent fondamentales, même si la critique plus récente s'en est écartée sur quelques points.

biographie deux siècles environ après la mort du saint et proposa de l'attribuer soit à Gislebert, abbé d'Elnone, puis évêque de Noyon-Tournai, signalé comme tel dans un concile de 769 et mort en 782, soit à un clerc du même diocèse. A son habitude, le savant critique échafaude sa thèse sur un ensemble d'emprunts littéraires que la *Vita Amandi* aurait faits à diverses œuvres. La plus récente serait la biographie de S. Boniface, composée entre 755 et 768 par Willibald.

A cette argumentation s'opposent deux ordres de faits. Le premier : des emprunts relevés par Br. Krusch, un seul pourrait à la rigueur être retenu. Au ch. 6 de la *Vita I^a* est raconté le premier voyage du saint à Rome. Le ch. 10 de la biographie de S. Ouen retrace aussi un séjour de ce dernier dans la Ville éternelle. Mettons en parallèle les deux passages ¹ :

Vita Amandi, c. 6.

His ita gestis, *coelesti* iterum inflammatus *desiderio*, incidit ei cogitatio, *ut ad limina beatissimorum apostolorum Petri et Pauli properare deberet...* Tandem *Romam* pervenit, ibique sancto satiatus *desiderio*, praedulcia in liminibus apostolorum *figens oscula...*

Vita Audoini, c. 10.

Nam cum semper eius mens ob amorem sanctae Trinitatis in *coelestibus* anhelaret, ardebat *desiderio ut ad sanctorum apostolorum limina adoranda Romae properare deberet...* Vota complens, *desideria* satisfaciens, monumenta sanctorum visitans et eorum pavimenta corpore prostratus *oscula figens...*

Lequel des deux biographes est ici le plagiaire, pour autant qu'il y ait copie ? Qui pourra le dire ? Levison se contente d'affirmer la priorité du texte de la *Vita Audoini* ². Ces deux œuvres doivent avoir été composées à peu près vers le même temps, à la fin du VII^e siècle ou au début du VIII^e, et se ressemblent sous plusieurs aspects.

Un second ordre de faits s'élève contre l'opinion de Krusch. Certaines formules de la *Vita I^a* trahissent sinon une connaissance personnelle de S. Amand par l'auteur qui les emploie, du moins une époque très proche de celle où vécut le grand apôtre et qui conservait encore vivace son souvenir. Transcrivons les principales de ces expressions.

¹ *M. G.*, t. c., pp. 434 et 559.

² *Ibidem*, pp. 543 et 544. E. VACANDARD, *Vie de saint Ouen, évêque de Rouen* (Paris, 1902), pp. 244 *sulv.*

Au ch. 2, le biographe rapporte qu'Amand, à l'île d'Yeu, où il se fit moine, se trouva un jour en présence d'un serpent *mirae magnitudinis, sicut hisdem vir Dei narrare consueverat*. Sa prière força le reptile à rentrer dans son antre. Et le biographe de poursuivre : *Hoc initium signorum eius apud nos multorum fama volitante perlatum est*.

Au ch. 14, comme préambule d'un épisode qu'il va narrer, l'auteur de la *Vita* s'exprime ainsi :

Illud etiam operae pretium huic scedulae adnectendum putavimus, quod, viro venerabili praesbytero nomine Bono narrante, didicimus, qui testabatur se presens fuisse quando haec gesta res est.

Il s'agit de la résurrection d'un criminel que S. Amand avait vainement tenté d'arracher au gibet. Elle dut s'opérer sous Dagobert I^{er} († 639).

Au ch. 22, le biographe, se servant d'une expression de la *Vita Martini*, X, 8, note que plusieurs des compagnons d'apostolat d'Amand devinrent ensuite abbés ou firent une brillante carrière :

Atque ex eisdem fratribus plures postea abbates vel honorificos vidimus viros.

Le chapitre 24, relatant la guérison d'une aveugle, obtenue par les prières de S. Amand à Ressons-sur-Matz, dans le département actuel de l'Oise, débute ainsi :

Nec illud quoque praetereundum putavi, quod, presbytero quodam nomen Erchengisilo venerabili atque fideli viro narrante, didici.

De tous ces faits nous concluons dans notre *Saint Amand* (1927) que la plus ancienne biographie de l'évangéliste de la Belgique datait de la première moitié du VIII^e siècle. Mais la manière de parler du biographe ne se conçoit guère chez un auteur écrivant par exemple après 725, alors que S. Amand dut mourir peu après 675. Aussi proposons-nous aujourd'hui pour l'époque de la composition de la *Vita* les dernières années du VII^e siècle ou les premières du VIII^e.

A la suite de Krusch, nous cherchions jadis le biographe dans le clergé de Noyon. Sur ce point surtout, le lecteur nous permettra de revenir et de le mettre au courant des résultats de l'examen plus approfondi de cette pièce littéraire auquel nous nous sommes livré.

La *Vita Amandi prima* déçoit complètement le chercheur qui veut découvrir l'identité de son auteur ou de ses auteurs. Le prologue, plus solennel, farci de citations habilement enchâssées dans le texte mais sans indication de source, et quelques passages tout à fait impersonnels ¹, à côté de la plupart des chapitres qui sont très précis et parfois très vivants, nous ont amené à concevoir d'abord l'hypothèse — et en des problèmes d'une telle complexité peut-on risquer plus qu'une hypothèse? — du remaniement d'une *Vita* ancienne à l'époque carolingienne ². Nous y avons renoncé. Des prologues — ou même des *Vitae* — où le texte original s'entremêle d'emprunts littéraires plus ou moins abondants sont connus pour la période mérovingienne ³. Ensuite, le style du prologue, malgré son ton plus majestueux, ne diffère pas de celui du reste de la *Vita*. On y retrouve notamment les mêmes fautes de latin qui se perpétueront jusqu'à la renaissance carolingienne, par exemple : *Licet... nugacitalis vel disidia pondus opprimar ; orantem pro me beatitudinem vestram* (grâce aux prières de votre Béatitude) ; *ut... opus tam arduum ac difficile... possim adgredere*, etc. Enfin, encore que les premiers chapitres, consacrés aux années antérieures à l'apostolat du saint, présentent une suite particulièrement cohérente, l'auteur tâche aussi d'établir pour les événements postérieurs un certain ordre chronologique. Que celui-ci ne lui semble pas toujours sûr, nous le déduisons des formules de transition qu'il multiplie : *Per idem autem tempus, Interea, His ita gestis, Iguir tandem, Nec multo post, His ita peractis*, etc.

Quel est l'auteur de cette biographie énigmatique? Ou, tout au moins, dans quel milieu vit-elle le jour?

Certainement pas à l'abbaye d'Elnone. L'écrivain ne connaît pas le Testament du saint, que Milon a trouvé aux archives de ce monastère et qu'il publia le premier. Il ignore aussi la belle lettre du pape S. Martin I^{er} à S. Amand, que Milon encore nous a transcrite. S'il l'avait connue, il aurait au moins donné une mention à ce document si élogieux pour son héros, lorsqu'il signale comme lui, mais sans y insister, les difficultés qu'Amand rencontra en Austra-

¹ Par exemple, la seconde partie du ch. 8 : *Erat autem... sermone cautus*.

² Cette hypothèse, nous l'avions trouvée longuement exposée dans des notes que nous avait transmises, il y a déjà bien des années, un de nos confrères, le P. Pierre Delattre.

³ Voir notre *Saint Amand* (Louvain, 1927), p. 15, note 4.

à un clerc de Noyon. Signalons d'autre part une omission surprenante. L'auteur rapporte qu'avant d'aller évangéliser les Gantois, Amand *ad Aicharium episcopum, qui tunc Noviomensi urbi cathedram praesedebat sacerdotalem, adiit eique humiliter postulavit, ut ad regem Dagobertum quantotius pergeret, epistolasque ex iussu illius acciperet, ut si quis non sponte per baptismi lavacrum regenerare voluisset, coactus a rege, sacro ablueretur baptismate*. Ne s'attendrait-on pas à trouver ici, sous la plume d'un clerc de Noyon, le rappel qu'Achaire, présent au concile de Clichy en 626/627, était le prédécesseur de l'évêque à qui il dédia sa biographie d'Amand? Cette énigmatique *Beatitudo* à laquelle s'adresse le prologue s'éclipse aussitôt après avoir été nommée.

Le but de la *Vita* s'exprime clairement : célébrer le grand évangélisateur. *Indignum est enim, ut de tanto viro silere quis audeat, dum pius rerum arbiter talem in ecclesiasticae culturae campo cultorem instituit, per quem agrum ipsius intenta operatione fidei rastro colenti ad centeni numeri redditum Christi seges excresceret*. Cet évangélisateur est l'évangélisateur du pays, envoyé du ciel *ad inluminationem patriae*. Le célébrer consiste, pour le biographe, à prouver par les faits : *quod mihi pace sanctorum licet confiteri, nulli est secundus in meritis eorum quorum agnovimus virtutes*. Ses *virtutes*, ce sont ses miracles. Aussi la *Vita* en est-elle remplie et sont-ils racontés parfois de façon très développée. Dans cette biographie, qui ne comporte que 26 chapitres, on en trouve aux ch. 2, 7, 12, 14, 17, 20, 21, 23, 24 et 25. Tous s'opèrent du vivant du saint. Et à la fin de son récit l'auteur déclare qu'il existe encore beaucoup d'autres prodiges à l'actif d'Amand, mais qu'il a voulu se borner, car *quantum ad nostras, fidelibus narrantibus viris, perlatum est aures, si omnia cupiam persequi, dies, ut opinor, antequam sermo cessabit*. Bref, Amand nous est présenté comme l'évangélisateur de la patrie et sans doute aussi comme le patron ou un des patrons de cette collectivité présidée par la *Beatitudo*. Sur quel siège épiscopal placer celle-ci?

Nous relevons la mention du nom de S. Amand et, sauf pour le premier cas à citer, celle de son culte dans de nombreux documents à partir du VIII^e siècle. Pour l'église Saint-Lambert de Liège, sur des diptyques consulaires, dont les morceaux se trouvent actuellement à Berlin et à Londres et dont l'écriture est celle du IX^e siècle, au *Memento* des défunts deux noms seuls se

ou un passage de S. Amand ou par un monastère qu'il a fondé : ainsi Luçon en Vendée, par l'île d'Yeu où il naquit ; Tours, par la visite qu'il y fit ; Bourges, par les quinze années qu'il y mena la vie de reclus ; Gand, Tournai, Elnone, Anvers et en général les vallées de l'Escaut et de la Scarpe, par le terrain principal de son apostolat et les abbayes qu'il y créa ; la Hollande, par la Frise, dans laquelle il dut pénétrer ; Cambrai, par les fondations de Leuze et de Renaix situées dans ce diocèse ; Beauvais, par un miracle qu'il opéra à Ressons-sur-Matz ; Bayonne, par son apostolat chez les Vascons ; Saint-Denis, par la mention dans sa *Vita* de Clichy, où il fut reçu par le roi Dagobert, etc. Il ne manque donc pas d'évêques, en dehors de celui de Noyon, à qui l'auteur de la *Vita Amandi* a pu consacrer sa biographie. Mais nous le chercherons plutôt dans un des diocèses du Nord de la Gaule.

Répétons, en terminant cette première partie de notre étude, les deux conclusions obtenues jusqu'ici : la *Vita Amandi prima* fut composée peu de temps après la mort de S. Amand, à la fin du VII^e siècle ou tout au début du VIII^e ; aucune raison n'engage à considérer son auteur comme un clerc du diocèse de Noyon.

B. LES FONDATIONS MONASTIQUES DE S. AMAND.

Que S. Amand se soit montré ardent propagateur de la vie monastique, qu'on doive le considérer comme le véritable initiateur du cénobitisme dans le terrain propre de son apostolat, l'ancienne Belgique, nous l'avons suffisamment prouvé dans notre Vie de cet apôtre¹. Ici nous ne nous arrêterons, pour apporter des précisions nouvelles et modifier certaines de nos affirmations de jadis, qu'aux monastères certainement fondés par lui ou sur son conseil et à ceux dont il faut très probablement lui attribuer l'origine.

I. Monastères certainement fondés par S. Amand ou sur son conseil.

1. *Elnone*, aujourd'hui Saint-Amand-les-Eaux, dans le département du Nord, sur la rive gauche de la Scarpe, entre cette rivière et son petit affluent, l'Elnon.

¹ P. 209-238.

Écartons d'abord toutes les sources postérieures à 950 environ. Elles ne présentent aucune garantie de véracité, et plusieurs d'entre elles furent forgées ou interpolées par les moines.

La plus ancienne mention de S. Bavon remonte à Alcuin. Ce poète composa à l'intention d'une église inconnue deux vers sur le

*venerandus Bavo sacerdos
Discipulus vita patris condignus Amandi*¹.

La vie de Bavon est racontée dans une biographie anonyme qui remonte à la première moitié du ix^e siècle². Après la mort de sa femme, y lisons-nous, ce personnage, nommé alors Allowinus, alla trouver Amand, *qui morabatur in castro cuius vocabulum est Gandavum*, y avait construit une basilique en l'honneur de S. Pierre et y avait joint un monastère de clercs³. Allowinus suivit quelque temps l'apôtre de la Belgique et visita des maisons religieuses. Il rentra ensuite au *castrum* de Gand, dans le monastère à la tête duquel S. Amand avait préposé Florbert. A sa demande, les « Frères » lui édifièrent une cellule où il put pendant trois années se livrer à ses prières et à ses austérités. Il mourut un 1^{er} octobre. S'il est permis d'ajouter foi à sa biographie, Bavon quitta ce monde avant S^{te} Gertrude († 659).

L'auteur de la *Vita Bavonis* ne parle, sans d'ailleurs le nommer, que d'un seul monastère fondé par S. Amand. On ne peut guère douter qu'il désigne par là Saint-Bavon, qui devait en effet se trouver dans le *castrum*, au confluent de l'Escaut et de la Lys, à l'époque où écrivait le biographe et sans doute déjà au temps de S. Amand. Dans une Vie de S. Bavon, il est assez naturel que l'auteur laisse de côté l'autre monastère, celui du Mont-Blandin, qui faisait partie de l'agglomération, quoique en dehors du *castrum*⁴. L'existence de

¹ M. G., Poetae, t. I, p. 333.

² M. G., Script. rer. merov., t. IV, p. 534-546.

³ Telle était au moins la situation à l'époque où écrivait le biographe. Au vii^e siècle, l'abbaye ne pouvait être occupée que par des moines.

⁴ Voir Fr. BLOCKMANS, *De twee opvolgende Gentsche «portus»*, dans les *Annales de la Société d'Émulation de Bruges*, t. LXXXI (1939), p. 52-83. Du même, *Gent tot omstreeks 1336. De voorbereiding van een groote tijd* (De Seizoenen, n° 22, Anvers, 1942), p. 13. L. VOET, *Over de stichting en de vroegste geschiedenis der Sint-Pieters en Sint-Baafs abdijen te Gent*, dans les *Handelingen van de Maatschappij van Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, nouvelle série, t. I (1944), p. 85-86.

l'abbaye du Mont-Blandin dans la première moitié du ix^e siècle ne fait d'ailleurs pas l'objet du moindre doute, puisque Éginhard († 840) présida aux destinées des deux monastères gantois.

Nous arrivons ainsi à Milon de Saint-Amand. Entre 850 et 873, cet auteur composa sa *Suppletio* à la *Vita I^a*. Parmi les monastères que « presque tout le monde sait avoir été fondés par S. Amand », il nomme *Blandinium* et le situe dans le *castrum*¹. D'autre part, son *Carmen de S. Amando*, un peu antérieur à la *Suppletio* et datant d'entre 845 et 855, ne cite pas l'abbaye de Saint-Bavon, pas plus d'ailleurs que celle de Saint-Pierre, bien qu'il consacre à S. Bavon une trentaine de vers et mentionne une église en l'honneur de S. Pierre fondée à Gand par S. Amand. Un érudit flamand² fait grand cas de l'erreur commise par Milon au sujet du *castrum*. Il ajoute que, quand le moine d'Elnone écrivait, il ne devait pas rester grand'chose de Saint-Bavon, incendié en 851 par les Normands, tandis que Saint-Pierre avait été plus épargné par eux. Et voici sa conclusion : Milon, écrivant d'Elnone, doit avoir été mal renseigné au sujet de Gand. Parlant de Saint-Pierre, il voulait sans doute parler de Saint-Bavon. Cette démonstration ne nous a guère convaincu. Milon énumère très correctement cinq fondations de S. Amand, parmi lesquelles le Mont-Blandin, sans d'ailleurs vouloir en épuiser la liste. Le mot *castrum* n'a-t-il pas sous sa plume la signification de ville fortifiée ? S'il faut admettre cette erreur de sa part, elle se comprend beaucoup plus aisément que celle qui consisterait à confondre le Mont-Blandin et Saint-Bavon. L'auteur de la *Suppletio* connaissait fort bien la vie de S. Amand et disposa, pour compléter la *Vita Amandi prima*, des archives de son monastère. Retenons donc, jusqu'à preuve du contraire, que Milon voit en Saint-Pierre une fondation authentique de l'apôtre de la Belgique.

D'autres preuves viennent s'ajouter à celle-là. A la demande d'Éginhard, Louis le Pieux confirma en 815 et 819 les privilèges d'immunité accordés par Charlemagne aux deux abbayes gantoises. Or, le premier de ces diplômes s'exprime ainsi : *Abba... ex monasterio Blandinio, quod est constructum in honore sanctorum apostolo-*

¹ M. G., Script. rer. merov., t. V, p. 450.

² M. BLOCKMANS, dans son premier article cité plus haut, surtout p. 61. Voir aussi L. VOET, op. c., p. 88.

rum Petri et Pauli, quod est situm in pago Turnacense super fluvium Scaldum. Et le second : *Abba... ex monasterio quod dicitur Ganda, quod est situm in pago Brabantinse, constructum in honore S. Petri, principis apostolorum, ubi etiam S. Bavo, confessor Christi, corpore requiescit*¹. En ces deux passages tout à fait précis, le Mont-Blandin a pour patrons les SS. Pierre et Paul, et Saint-Bavon, S. Pierre seulement. Or, on sait que S. Amand prit toujours les deux chefs des apôtres comme patrons de ses monastères et de ses églises.

Un fragment des *Annales Blandinienses*, conservé dans la *Ratio foundationis Blandiniensis coenobii*² et remontant au milieu du XI^e siècle, semble, pour ce qui touche à Saint-Pierre, provenir, comme la *Ratio foundationis* elle-même, d'un texte commun, de 825 environ, établi d'après la tradition orale³. Ces pièces attribuent à S. Amand la fondation de Saint-Pierre et énumèrent les premiers abbés.

Un autre document émane également de cette abbaye : le fameux *Liber Traditionum*, recueil de donations anciennes qui lui furent faites. Le texte intégral s'en trouve dans un manuscrit du XI^e siècle, mais un *codex* du X^e nous en livre déjà un fragment⁴. Celui-ci énumère les *homines qui tradiderunt vel vendiderunt res suas Sancti Petri monasterio Blandinio temporibus S. Amandi praesulis et abbatibus Florberti, quem ipse dominus supradictus episcopus ibi ordinavit*. La seule présence sur cette liste de certaines opérations ne prouve évidemment pas qu'elles remontent au VII^e siècle. Il se peut également que le compilateur se soit servi de faux⁵. On tirera plutôt argument du fait suivant. Dans la nomenclature figu-

¹ Nouvelle édition du diplôme de 815 dans le *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, t. CXIII (1948), p. 276-278. Édition du diplôme de 819 dans [C. P. SERRURE,] *Cartulaire de Saint-Bavon à Gand* (Gand, 1836-1840), pp. 2 et 3. Pour expliquer la localisation de Saint-Pierre dans le *pagus* de Tournai et celle de Saint-Bavon dans le *pagus* de Brabant, voir J. DHONDT, *De Graven van Gent*, dans les *Handelingen van de Maatschappij van Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, nouvelle série, t. I (1944), p. 127-128. 48

² Voir plus haut, p. 455.

³ FAYEN, *Liber Traditionum*, p. 1-7 ; *Annales Blandinienses*, éd. Ph. GRIERSON, *Les Annales de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Amand*, pp. ix-xxxI et 1-73. Voir encore Ph. GRIERSON, *The Early Abbots of St. Peter's of Ghent*, dans la *Revue bénédictine*, t. XLVIII (1936), p. 129-146. Nous renvoyons de nouveau à la pénétrante étude de M. Voet déjà citée plus haut.

⁴ FAYEN, op. c., p. 1-7.

⁵ Par exemple pour un diplôme de Clovis II, que nous ne possédons plus, et dont il fixe erronément la date à 639 au lieu de 659.

rent des achats de terres exécutés aux environs de Gand contre des sommes considérables en or : six livres, 200 sous et même 1000 sous. Pour se les procurer, l'intervention des rois et des grands mérovingiens semble avoir été nécessaire. D'autre part, il est naturel de considérer comme un des principaux bénéficiaires de ces sommes le grand apôtre qui jouit toujours de la protection spéciale des rois mérovingiens ¹.

Le fragment du *x^e siècle* du *Liber Traditionum* mentionne aussi une *villa*, celle de Aaigem, située près de Saint-Pierre, appartenant d'abord au fisc, mais que Dagobert donna à S. Amand pour ce monastère ². Le même roi, nous le savons, avait gratifié l'évangélisateur du terrain sur lequel s'éleva Elnone. Certaines autres donations en faveur de Saint-Pierre se rapportent à des années postérieures : 690-695, 694, 706, 707, 725, 736 et 737. Elles sont signalées à la fois par le fragment du *Liber Traditionum* et les *Annales Blandinienses* ³.

Comparée à la riche documentation de Saint-Pierre, celle de Saint-Bavon apparaît assez pauvre. Avant les invasions normandes on ne possède rien d'autre que, d'abord, deux diplômes, l'un, déjà cité, de Louis le Pieux, en 819, l'autre, de Charles le Chauve, en 864, qui ne mentionnent d'ailleurs pas S. Amand comme fondateur de cette abbaye gantoise ; ensuite, la *Vita Bavonis*, qui, au contraire, lui attribue cette création ⁴.

Pour la période postérieure aux invasions, nous ne disposons que d'un *Libellus de loco sepulturae Florberti abbatis*, composé vers 1079 ⁵, et d'un *Nécrologe du XII^e siècle* ⁶. Or, en dehors des sources inconnues ou hypothétiques, ces deux documents se sont certainement servis pour l'abbé Florbert de la *Vita Bavonis* ⁷.

Le seul témoignage de la *Vita Bavonis* suffit-il pour reconnaître à S. Amand le titre de fondateur de l'abbaye Saint-Bavon ? Nous ne le pensons pas. L'auteur savait que l'apôtre de la Belgique

¹ H. PIRENNE, *Liberté et égalité en Flandre du VII^e au IX^e siècle*, dans le *Bull. de l'Acad. royale de Belgique, Classe des Lettres*, 1911-1912, p. 511-512.

² FAYEN, *op. c.*, p. 17, n° 4.

³ *Ibidem*, n° 10, 25, 35, 37-38, 55, 58. *Annales Blandinienses*, éd. Ph. GRIERSON, p. 5-7.

⁴ Plus haut, p. 456.

⁵ Éd. O. HOLDER-EGGER, dans les *M. G., Script.*, t. XV, 2.

⁶ Inédit. Voir GRIERSON, *The Early Abbots of St. Bavo's of Ghent*, dans la *Revue bénédictine*, 1937, p. 31-32.

⁷ VOET, *op. c.*, p. 97.

avait créé une abbaye à Gand : il a pu en conclure, comme l'avaient sans doute déjà fait avant lui les moines de ce monastère, que cette abbaye était Saint-Bavon, son abbaye à lui, et cette conclusion semblait s'imposer d'autant plus aux religieux de Saint-Bavon qu'ils connaissaient la tradition d'après laquelle leur patron était allé trouver S. Amand à Gand.

Comment s'expliquerait la proximité des deux monastères de cette ville ? Aucun cas semblable ne se présente dans l'histoire monastique du VII^e siècle. Stavelot et Malmédy, fondés par S. Remacle, se trouvent à une distance de deux lieues l'un de l'autre. S. Landelin établit Lobbes, puis Aulne, à trois milles de Lobbes, et Wallers-en-Fagne, à huit lieues de Lobbes, etc.

Au lieu de parler d'une seconde abbaye due à S. Amand dans la ville flamande, ne serait-il pas plus naturel de supposer qu'il établit au *castrum* de Gand, pour les besoins religieux de l'agglomération, une église en l'honneur de S. Pierre, dépendant de l'abbaye du Mont-Blandin, et que cette église devint plus tard un monastère¹ ? Nous savons que Saint-Bavon resta paroisse jusqu'à la fin du XI^e siècle. Bien des églises se transformèrent de la sorte en abbayes. En voici quelques exemples. Vaast, évêque d'Arras, fut enterré dans sa cathédrale, mais il avait établi hors de sa ville une chapelle qui se changea en monastère — Saint-Vaast — en 682. S. Trudon fonda une église dans son domaine de *Sarchinium*. Des disciples vinrent s'y fixer, et l'église, du vivant même du saint, se mua en monastère. Mummolin, Bertram et Bertin obtinrent d'un grand propriétaire, Adrovald, la *villa* de *Sithiu*. Ils y créèrent, dans un îlot de la plaine marécageuse, une abbaye, qui s'appellera dans la suite Saint-Bertin (vers 650) ; puis l'évêque S. Omer construisit sur la colline voisine une église, qui, vers 820, porte le nom de monastère et où vivent quarante moines.

Pour deux autres monastères, les excellentes sources dont nous disposons ne permettent aucun doute sur leur origine.

3. *Nivelles*. La biographie de S^{te} Gertrude, composée peu après 670 par un auteur ayant connu cette noble jeune fille († 17 mars 659), nous rapporte qu'Itte, veuve de Pépin l'ancien, se préoccu-

¹ En se référant à l'étude de Voet, citée plus haut, le lecteur constatera que nous adoptons pleinement sa manière de voir (p. 118-124).

paît de l'avenir de Gertrude, qui repoussait toute idée de mariage. « Et alors advint dans sa maison, continue la *Vita*, l'homme de Dieu, Amand, qui prêchait la parole de Dieu. Et celui-ci proposa, suivant l'ordre de Dieu, qu'elle construisît un monastère pour elle, pour sa fille, pour la famille du Christ. » La veuve s'empressa de suivre ce conseil. Elle saisit un rasoir et coupa, en forme de couronne, les cheveux de Gertrude ¹. Ce fait se passait entre 640 (mort de Pépin l'Ancien) et 652 (mort de S^{te} Itte).

Ne peut-on croire que l'abbaye de Nivelles voulut honorer le souvenir de S. Amand en construisant deux églises dans son enceinte, sous le patronage l'une de S. Pierre, l'autre de S. Paul? Dans la première furent inhumées Itte, Gertrude et Vulfétrude, la deuxième abbesse; dans la seconde, Vulfétrude fit transporter le lit de Gertrude, considéré comme relique ².

4. *Barisis-au-Bois*. La fondation de ce monastère dans l'Aisne, en 663 environ, est, à notre connaissance, la dernière de S. Amand, qui dut mourir peu après 675. Deux actes diplomatiques nous renseignent sur ses origines: le premier émane de Childéric II, roi d'Austrasie depuis 663, et de Neustrie, de 673 à 675, ou plutôt de sa mère Innechilde, veuve de Sigebert III et régente, car en 663 Childéric II ne comptait que onze années. Les souverains remettent à « leur apostolique Père, Amand, l'évêque », un domaine, appartenant jusqu'alors au fisc, avec toutes ses dépendances *ad opus monachorum suorum*. Trois ans après, en 666, un autre document provient d'Amand lui-même, qui s'intitule *miserrimus ac peccator*. Le saint y déclare avoir remis aux moines diverses propriétés, dont la *villa* de Barisis, situées dans le *pagus Laudunensis*. On a commencé la construction de l'abbaye dans un lieu dit « Faverolles » et on lui a donné pour patrons principaux S. Pierre et S. Paul ³.

¹ *M. G.*, Script. rer. merov., t. II, p. 447-448.

² *M. G.*, t. c., pp. 457, 466 et 467.

³ Ces actes sont publiés respectivement dans *M. G.*, Dipl., t. I, p. 25, et J.-M. PARDESSUS, *Diplomata, chartae*, etc., t. II (Paris, 1849), p. 133-134.

II. Monastères très probablement fondés par S. Amand.

Les trois abbayes de Marchiennes, de Leuze et de Renaix offrent ceci de commun : d'abord Milon de Saint-Amand les énumère parmi celles que « tout le monde à peu près sait avoir été fondées par S. Amand ». Ensuite, elles reçurent pour titulaires les SS. Pierre et Paul, patrons que S. Amand ne fut sans doute pas le seul à donner à ses fondations mais qu'il leur donna toujours. Il reste à ajouter quelques rapides détails sur chacun de ces trois monastères.

5. *Marchiennes*, sur la Scarpe, est située à trois lieues de Saint-Amand, dans cette région de la Belgique qui fut une des plus riches en monastères. Dans sa Vie de S^{te} Rictrude (907), Hucbald de Saint-Amand se plaint de ce que tous les documents de Marchiennes aient été détruits par les Normands. Ceux-ci incendièrent en effet ce monastère en 879. Le biographe ne dispose que de souvenirs oraux conservés par la communauté et les complète par des biographies de saints et de saintes en rapport avec Rictrude. Son œuvre nous présente Amand comme parrain de Clotsinde, une des filles de Rictrude et la seconde abbesse de Marchiennes ; d'après Hucbald, Rictrude aurait renoncé au monde sur le conseil de S. Amand et reçu de lui le voile des religieuses. Ces renseignements n'ont, répétons-le, qu'une valeur traditionnelle. Il faut, nous semble-t-il, attacher plus d'importance à un renseignement fourni par une chronique de Marchiennes, composée entre 1119 et 1202 et s'arrêtant avec l'époque mérovingienne¹. L'église, nous rapporte cette source, fut consacrée par S. Amand et S. Aubert, évêque de Cambrai, en l'honneur des SS. Pierre et Paul, le 6 des kalendes de novembre. Aucune objection chronologique ne s'oppose à la participation à cette cérémonie de S. Aubert à côté de S. Amand. Il est en effet mentionné comme évêque de Cambrai, de 645 environ à 667².

Il semble que, dès l'époque de S. Amand, Marchiennes forma, de même que Nivelles, une communauté double.

¹ Extraits publiés par E. Sackur, dans *Neues Archiv*, t. XV, p. 456. Cf. *ibidem*, p. 447 suiv.

² DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. III, p. 110-111 ; VAN DER ESSEN, *Étude critique*, p. 273-276.

6. *Leuze*, comme *Renaix*, se trouve dans une autre région de la Belgique, le *pagus Bracbatensis*, mais toute voisine, entre l'Escaut et la Dendre.

Charlemagne fit don à S. Liudger, évêque de Munster, du monastère de « Lotusa » (la « Lotosa » de Milon). Il figure en 870 parmi les abbayes du royaume de Charles le Chauve¹. Le deuxième livre des *Gesta episcoporum Cameracensium* (c. 43), de la première moitié du XI^e siècle, consacre quelques lignes à Leuze, alors chapitre, mais fondé comme monastère par S. Amand et consacré aux princes des apôtres².

7. *Renaix*. Les mêmes Gestes (c. 44) nous fournissent des détails identiques sur *Renaix* (*Rotnace*). Cette source ajoute que ce monastère antique et riche avait été remis par Louis le Pieux à l'abbaye de Cornelimunster, près d'Aix-la-Chapelle. Il est déjà mentionné en 719³.

8. Dans notre *Saint Amand* nous n'avions pas attaché d'importance à une tradition ancienne, rapportant aussi à S. Amand la fondation du monastère de Moustier-sur-Sambre, ensuite chapitre noble ; en effet, cette tradition ne nous paraissait établie qu'au XIII^e siècle. Depuis lors, un jeune érudit, M. G. Despy, attirera notre attention sur les faits suivants : 1) L'auteur de la Vie de Rodolphe de Saint-Trond († 1138) fait naître celui-ci à Moustier-sur-Sambre, « où se trouve un monastère... construit par S. Amand ». 2) Cette abbaye fut donnée avant 863 par un empereur carolingien à l'église Saint-Lambert de Liège⁴. 3) L'histoire des reliques de S. Frédégand nous permet de remonter, pour les origines de cette abbaye, jusque vers 836. Leur présence est attestée à Moustier par le biographe de Rodolphe. D'autre part, la *Vita S. Gummari*⁵, de la fin du XI^e siècle, relate leur transfert, à l'approche des Normands, de Deurne, dont Frédégand fut abbé, à Moustier. Or, les Normands sont signalés à Anvers en 836. 4) Le biographe ajoute

¹ BERLIÈRE, *Monasticon belge*, t. I, p. 311-312.

² M. G., *Script.*, t. VII, p. 461.

³ A. VAN LOKEREN, *Charles et documents de l'abbaye de Saint-Pierre à Gand*, t. I (Gand, 1868), p. XLVII, n° 4.

⁴ S. BORMANS et E. SCHOOLMEESTERS, *Cartulaire de l'église Saint-Lambert à Liège*, t. I (Bruxelles, 1893), p. 75. ⁵ *Act. SS.*, Oct. t. V, p. 682-689.

que le monastère de Moustier était consacré à S. Pierre. Cet ensemble de faits n'est pas aussi impressionnant que pour les autres monastères étudiés ici. Il mérite cependant une sérieuse considération.

Dans son remarquable commentaire des *Acta* consacré à S. Amand, le 6 février ¹, Henschenius énumère encore une vingtaine d'abbayes de l'ancienne Belgique, ayant des titres, qu'il reconnaît dans quelques cas pour assez minces, à se réclamer de S. Amand. Un certain nombre, d'ailleurs, ne devraient leur naissance qu'à ses conseils. Il se peut, en effet, que des documents nouveaux ou d'anciens documents mieux étudiés amènent les historiens de l'avenir à allonger la liste des fondations monastiques du grand apôtre de la Belgique. Pour le moment contentons-nous de huit. Beau chiffre, sans doute, qu'aucun saint de notre pays à cette époque ne pourrait se vanter d'avoir atteint. La situation géographique de ces abbayes correspond bien à ce que nous savons de l'apostolat d'Amand. Quatre d'entre elles, Elnone, Saint-Pierre de Gand, Marchiennes et Moustier-sur-Sambre, sont en effet situées dans les régions où se développa le plus son activité; Leuze et Renaix, dans des contrées toutes voisines; Nivelles, dans ce diocèse de Maastricht dont il occupa trois ans la chaire épiscopale.

Louvain.

Édouard DE MOREAU, S. J.

¹ *Act. SS.*, Feb. t. I, p. 819 suiv.

siano questi testi, e perciò il Gessler si propone di colmare lui la lacuna e riferisce una serie di testi posteriori a Gregorio di Tours, in cui le guarigioni avvengono tutte durante il sonno, presso la tomba di un santo, e quindi vi si potrebbe ravvisare la pratica dell'incubazione. Il Gessler tende a vedere in questi racconti «un aspetto incubatorio»; e nella conclusione del suo studio scrive che «gli esempi da lui raccolti, messi a confronto del caso unico riferito dal P. Delehay, permetteranno al lettore di apprezzare con conoscenza di causa l'asserzione categorica del dotto e compianto Bollandista».

In questo argomento della incubazione cristiana, Napoli offre nei suoi testi agiografici parecchie pagine che non sono state ancora studiate e che meritano di essere prese in attenta considerazione. I testi che prenderò in esame sono: la *Translatio s. Athanasii episc. Neapolitani*, la *Translatio s. Sossi*, la *Translatio s. Severini*, i *Miracula s. Eupli*, i *Miracula s. Agrippini*, i *Miracula s. Agnelli*.

Translatio s. Athanasii ¹.

Ci è stata conservata dai codici della Biblioteca Nazionale di Napoli VIII. B. 1, del sec. XII/XIII, e VIII. B. 8, degli inizi del sec. XI, per la parte che la contiene ², e dal codice romano Corsiniano 777, della fine del sec. XI o degli inizi del XII ³. La traslazione del santo, da Montecassino alle catacombe di S. Gennaro in Napoli, avvenne nei giorni 31 luglio e 1° agosto dell'anno 877 ⁴.

¹ BHL. 737.

² A. PONCELET, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Neapolitanarum*, in *Anal. Boll.*, t. XXX (1911), pp. 148, 167.

³ La letteratura sul codice Corsiniano 777, una volta del monastero di S. Severino in Napoli, è vasta: BETHMANN, in *Archiv der Gesellsch. f. alt. deutsche Geschichtskunde*, t. XII, p. 394; G. WAITZ, *Scriptores rerum Langobard. et Italicarum saec. VI-IX* (1878), p. 401, nota 7; B. CAPASSO, *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia* (d'ora innanzi citerò con la sigla MND.), t. I (Napoli, 1881), pp. 56, 84, 138; A. PONCELET, *Catalogus codic. hagiogr. bibliothecarum Romanarum* (Brux., 1909), p. 278; P. FRANCHI DE' CAVALLIERI, *La Passio SS. Mariani et Iacobi* (= *Studi e Testi*, 3, 1900), p. 42; F. SAVIO, *Giovanni diacono*, in *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, t. L (1914-1915), p. 988; E. A. LONE, *Scriptura Beneventana* (Oxford, 1929), tav. 93. — Accetto la datazione data, per primo, dal Bethmann, e accolta anche in sostanza, dal Franchi e dal Mercati.

⁴ CAPASSO, MND., t. I, pp. 283, 286; M. SCHIPA, *Il ducato di Napoli*, in *Archivio storico per le province napoletane*, t. XVII (1892), p. 803 s.

malattie, che non può più reggersi. Viene portato *ad limina* di s. Agrippino, vi rimane per cinque mesi, sin quando il santo mosso dalle preghiere, non lo guarisce.

2. Lucio ¹, cieco, va alla tomba del santo; *ibi diutius excubat* e guarisce.

3. Passara ², paralitica, napoletana della *regio Herculensis* ³, è portata alla tomba di s. Agrippino. Vi rimane, incrollabile nella fede, per gli otto giorni della settimana maggiore; il sabato santo viene guarita.

4. Paolo ⁴, per una caduta, è colpito da distorsione e da gonfiore che lo costringono per lungo tempo a letto. È portato *ad corpus*, e vi rimane per molto tempo. Finalmente *affuit solita Dei concursio nocte intempesta quadam*; l'ammalato vede un giovane splendente in veste candida, che dice a s. Agrippino: « È venuto tuo fratello Acuzio ⁵. » I due santi si vanno incontro, si rendono scambievolmente manifestazioni di onore e rispetto, e l'ammalato invoca il martire Acuzio, perché lo aiuti. Acuzio gli tocca le membra; Paolo è guarito.

I miracoli fin qui riassunti si leggono nella prima parte del *Libellus miraculorum s. Agrippini*; quello che segue appartiene a Pietro suddiacono.

5. Siamo ai tempi *beatae recordationis domini Pauli primi, sanctissimi et senioris huius sedis episcopi*. È il Paolo che morì il 3 marzo del 767, e fu costretto, per la lotta iconoclasta, a passare i primi due anni del suo episcopato (762-764) alla catacomba di S. Gennaro ⁶.

¹ MND., p. 323, c. 3; Act. SS., p. 123, c. 4.

² MND., p. 326, c. 6; Act. SS., p. 123, c. 7.

³ Per questa *regio*, B. CAPASSO, *Napoli greco-romana* (Napoli, 1905), p. 44; IDEM, *Topografia della città di Napoli al tempo del ducato*, p. 57 s. Vedi anche G. A. GALANTE, *De Herculansensi regione Neapoli*, in *Pompei e la regione sotterrata dal Vesuvio nell' anno 79* (1879), p. 105-112. — Non si può, tuttavia, seguire la sua tesi. Gli abitanti della *regio primaria splendidissima Herculansium* dovettero essere non i profughi di Ercolano dell' anno 79 d. Cr., ma i cittadini di un quartiere denominato dalla porta rivolta verso Ercolano; cf. I. SGOBBO, *Un complesso di edifici sannitici e i quartieri di Pompei*, in *Memorie della R. Accad. di archeologia, lettere e belle arti*, t. VI (Napoli, 1942), p. 35.

⁴ CAPASSO, MND., t. I, p. 324, c. 8; Act. SS., Nov. t. IV, p. 123, c. 9.

⁵ È un martire campano: *Commentar. martyrol. hieronym.* (= Act. SS., Nov. t. II, pars post., 1931), pp. 492, 517, 562; D. MALLARDO, *S. Gennaro e compagni nei più antichi testi e monumenti*, in *Rendiconti della R. Accademia di archeologia, lettere e b. arti*, t. XVIII (1940), p. 26 ss.; IDEM, *Il calendario marmoreo di Napoli*, pp. 24, 74-75.

⁶ MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli*, pp. 40, 53, 194-196.

parla ¹. Un paralitico, portato alla tomba di s. Letardo, implora la guarigione, e *sopore depresso adstitit plus pater* ².

Nel racconto del paralitico napoletano c'è una frase che prova il carattere mantico del processo che stiamo esaminando, e che dimostra che quello che vien dato al paralitico è un responso oracolare *per somnium*. S. Gennaro rimprovera al paralitico di lasciarsi vincere da uno sconforto che è scetticismo e mancanza di fede; ed aggiunge:

Nescis quod dubiis non dantur clara quietis?

e più avanti:

Nec meis meritis capies hic clara quietis.

Il paralitico, dunque, è lì, per ricevere *clara quietis*, cioè l'apparizione ed il responso, perspicuo (*clara*), del martire, durante il sonno (*quietis*). Significativo è il riscontro con un passo del *de divinatione* ³ di Cicerone, il quale, a proposito dei magistrati spartani, *qui, non contenti vigilantibus curis, in Pasiphae fano, somniandi causa, excubabant*, dice che *vera quietis oracula ducebant*. Una donna, narrano gli *Idmata* di Epidauro, attendeva un sogno perspicuo, ben chiaro, *ἐναγγές*, e, non avendolo poi avuto, andò via ⁴.

Al popolo accorso il paralitico narra che s. Agrippino, a cui in sogno lo aveva rimandato s. Gennaro, è apparso a lui *non dormienti, sed clare vigilant*. Ciò non toglie che la *visio* e l'*oraculum per somnium* ci sono già stati: ma poi il *non dormienti sed clare vigilant* della apparizione di s. Agrippino conferma che questo racconto è influenzato dai racconti delle guarigioni compiute dai santi medici greci, e si sa quale parte in essi abbiamo avuto i racconti degli *Idmata* di Epidauro. *Non dormienti sed clare vigilant* è l'equivalente dello *οὐκ ὄντας ἀλλ' ὄντας* dei miracoli di s. Tecla ⁵ e dei miracoli dei ss. Ciro e Giovanni ⁶, miracoli, questi ultimi, che Pietro suddiacono, autore del racconto della guarigione di Mauro, aveva letti tanto bene che ne tradusse, rimaneggiandoli anche due.

Termino questa parte con un riscontro. S. Gregorio di Tours ⁷ narra che una cieca si fa portare alla tomba di s. Martino, vi rimane tre giorni e finalmente *accepit per somnium responsum* che, se vuol guarire, si porti alla tomba di s. Giuliano. Alla stessa guisa, il paralitico napoletano da s. Gennaro, *per somnium*, è rinviato a s. Agrippino.

¹ Act. SS., Maii t. VII, p. 24, c. 12.

² Act. SS., Feb. t. III, p. 470, c. 6. — Anche s. Gregorio, nel brano, citato, dei Dialoghi relativo a Redento, ha *depressus somno*; e nel miracolo 20 di s. Agnello ritorna la stessa frase.

³ I, 43.

⁴ L. DEUBNER, *De incubatione capita quattuor* (Lipsiae, 1900), pp. 9, 14, 73.

⁵ Θαύματα τῆς ἁγ. Θέκλας, 3 e 14, in P. G., t. LXXXV, col. 572 e 589.

⁶ A. MAI, *Spicilegium Romanum*, t. III (1840), pp. 116 e 540 (IV e LII).

⁷ *De virtutibus s. Iuliani*, c. 47, ed. KRUSCH, in M. G., Script. rer. merov., t. I, p. 583.

emana, ed è guarito. Anche nel miracolo 7, Eufemia è ristorata dalla gran fragranza e guarisce, *capite sub tumultu imposito*.

18. Il Capasso dà un testo assai compendiato, omettendo qualche particolare interessante. Leone ¹ non può star diritto e nemmeno levare lo sguardo al cielo; cammina curvo e appoggiato ad un bastone. Si porta presso il corpo del santo e s'effonde in una preghiera a Gesù, che è un compendio di teologia o piuttosto una esercitazione teologica, con un richiamo alla *mulier inclinata* del Vangelo. Mentre prega, s. Agnello *apparuit illi in somno, stans super illum, et, quasi aquam sanctificans*, lo asperge, lo prende per mano e gli annuncia la guarigione avvenuta, esortandolo nello stesso tempo a menare una santa vita.

19. Nella città di Reggio, un greco di nome Leone ², perde per una paralisi mezza persona. Viene portato *per multa loca sanctorum*, inutilmente; ma, *quadam nocte*, gli appare s. Agnello e gli annuncia prossima la guarigione, perché Iddio ha avuto pietà delle lacrime della mamma e dei gemiti di lui. L'ammalato non lo conosce, gli domanda chi sia, e il santo risponde che egli è il beato Agnello, che lo guarirà. Si sveglia, e domanda alla mamma chi sia questo santo e in quale città riposi il suo corpo. La mamma gli dice che il corpo di s. Agnello è in Napoli, e che essa, essendo vissuta in quella città, conosce bene e la città e la *memoria* del santo. Madre e figlio vengono a Napoli per mare e si recano alla chiesa del santo: *cumque in ea iacerent et beati confessoris merita invocarent, eadem nocte* appare al paralitico s. Agnello, che gli domanda chi sia e donde venga. Si ripete, espediente retorico un po' ingenuo in verità, la scena del miracolo 16. Il paralitico dice al santo che egli, il santo cioè, sa tutto. Mentre prega il santo, perché lo guarisca, ecco apparire due *tetri spiritus*, che cercando di posarsi sul suo collo e impedirgli di parlare, lo invitano ad affidarsi al loro aiuto. Preso da paura, il paralitico invoca il santo, che accorre, mette in fuga gli spiriti maligni e lo rassicura della guarigione. L'ammalato si sveglia e si trova guarito.

20. Una fanciulla di Nola ³, ossessa, è condotta dei genitori, inutilmente, *per multa loca sanctorum*. Una notte le appare una vergine bellissima, il volto raggianti di luce, che, dice lo scrittore, non dubitiamo fosse la Madre di Dio, *in cuius aula sacrata* riposa il corpo di s. Agnello. La Vergine ordina all' inferma di recarsi nell' *aula Agnelli*, ivi ricupererà la salute. Fatto giorno, narra l'apparizione ai suoi, che la portano nella chiesa del santo e implorano con lacrime la guarigione. *Ea nocte illic excubantes, ecce adstitit super eam beatus Agnellus in visione*, traccia sopra di lei il segno della croce e le domanda: « *Quare sopore deprimeris?* » Sorgi e prega il Signore che ti soccorra. « Si sveglia, e nel ripensare a ciò che ha visto comprende che le si sono manifestate la potenza di Dio e la *salutifera visitatio* di s. Agnello; ed esclama

¹ Ibidem, p. 319, c. 19

² Ibidem, p. 320, c. 20.

³ Ibidem.

questo stesso monastero, e non di un altro omonimo, che non ha assolutamente nessuna testimonianza in suo favore, fu abate sino all' ultimo decennio del sec. vi s. Agnello. Pertanto i miracoli di Eufemia e di Anna non sono anteriori alla fine del sec. viii.

Nessuno degli altri miracoli ci fornisce elementi cronologici, o elementi tali che ci consentano di attribuirli ad un' età anteriore alla fine del sec. viii.



È tempo di passare ad un esame, approfondito per quanto è possibile, di questi racconti di guarigioni. I punti verso i quali orienteremo il nostro esame sono: l'ammalato, la malattia, il miracolo, lo scrittore.

L'ammalato. — È indicato quasi sempre col suo nome; solo un terzo, circa, dei miracolati rimane anonimo. Tra i nominati non mancano nomi noti o di larga risonanza: Maria, badessa di S. Gaudioso; Febronia, badessa di S. Samona; Giovanni, diacono *sanctae sedis Neapolitanae*; Pietro, *sanctae Parthenopensis ecclesiae hypodiaconus*; il vescovo di Napoli, in persona, Atanasio II. Molto spesso è indicata anche la patria, e non si tratta solo di Napoletani, perchè gli ammalati vengono da tutta la Campania, Nola, Avellino, S. Agata, Salerno, Amalfi, e da altre regioni, Reggio Calabria, Gaeta, Roma. Tra i miracolati, c'è perfino un medico.

La malattia. — Non s' incontra quella prolissità e quell' eccesso di particolari descrittivi che s'incontrano spesso nei miracoli dei ss. Ciro e Giovanni; ma anche nei *Miracula* di s. Agnello i particolari descrittivi non mancano di vivezza e sono talvolta abbondanti; né si tratta sempre di casi banali e comuni, o di fatti generici. Gli ossessi sono la maggioranza, ed anche la paralisi ricorre varie volte, ma c'è l'epilessia, il *sanguinis vomitus*, il *dolor ilii*, il *tetanus atque opisthotonus*, la sordità, la *mulier praegnans*. Qualche volta il male è inquadrato in un avvenimento ben preciso: Stefano Ferraro *in clavo poplitem perforavit* nell'andare al bagno; Giovanni *in acutissimo clavo pedem perforavit*, nel correre alla difesa delle mura di Gaeta, assediata dai Saraceni.

Il miracolo. — Ne studieremo il tempo, il luogo, le modalità. Gli ammalati spesso hanno sperimentato medicine e consultato

quasi per somnium, quemdam iuvenem omni decore nitentem ¹. S. Euplo appare, *media nocte veniens... fulgido aspectu* ². Di s. Atanasio è detto: *apparuit vir splendidissimus, indutus vestimentis sacerdotalibus* ³, e in un altro miracolo: *Sanctus apparuit splendens ut fulgur* ⁴: è l'ἀστροάπτων dei racconti di miracoli dei santi greci. Ἀστροάπτοντες, γλαυῦδα φορῶν ἀστροάπτουσαν, λαμπροῖς ἀστροάπτοντες ἐσθήμασιν, appaiono i ss. Ciro e Giovanni ⁵, come le divinità nella incubazione pagana ⁶.

Il metodo di cura non sempre è il medesimo; e qualche volta non è diretto; s. Agnello rimane, per dir così, dietro le quinte. Alle cure terapeutiche, se si possono chiamar così, vanno talvolta congiunte cure spirituali, o addirittura sacramentali; e, sebbene siamo molto lontani, e immuni, da certe stravaganze inverosimili, o ridicole, se non peggio, dei *miracula* dei santi medici greci, non mancano nelle guarigioni compiute da s. Agnello alcune singolarità.

Quella che colpisce di più è nel racconto di Eufemia. È seriamente malata al capo, e il santo le prescrive di pettinarsi, le porge anzi lui stesso il pettine: *Surge et more solito compone caput tuum, ecce sana facta es*. Il racconto va inteso non nel senso che dal pettinarsi dipenda la guarigione, ma nel senso che il santo rassicuri Eufemia che essa oramai può attendere a curare l'acconciatura dei suoi capelli, perché è sana; che il santo voglia, in altri termini, darle la conferma che è sana. E al mattino seguente l'ammalata sente, e questo è strano, che sbadigliando va via, per la bocca, il dolore. La guarigione diventa completa, *capite sub tumultu imposito*.

Altra prescrizione caratteristica, vestire l'abito monastico, ed altro tratto singolare, stracciare indosso l'abito secolare alla donna che lo aveva ripreso, deponendo l'abito monastico. Ad una ammalata anzi il santo pone lui stesso indosso l'abito religioso ⁷.

Al monaco romano Giovanni, s. Agnello porge dieci monete, per significare che ritornerà fra dieci giorni e appare in atto di celebrare messa. Questo è un altro particolare caratteristico dell'agiografia napoletana. Nei *Miracula s. Ephebi ep. Neap.* ⁸ si legge che una volta un prete che voleva andare a celebrare messa nella chiesa

¹ Ibidem, p. 307, c. 35.

² Ibidem, p. 331.

³ Ibidem, p. 286, c. 11.

⁴ Ibidem, p. 290, c. 21.

⁵ A. MAI, *Spicil. Roman.*, t. III, pp. 234 (mirac. 21), 653, 663 (mirac. 70).

⁶ DEUBNER, op. c., p. 10 s.

⁷ Miracoli 1 e 2.

⁸ BHL. 2705; CAPASSO, *MND.*, t. I, p. 333, c. 3.

di s. Eufebio, mandò avanti a fare i necessari preparativi un suo discepolo. Arrivò questi alla chiesa, prese la chiave, che portava con sé, per aprire, ma prima di aprire volle guardare *per ianuae rimas*, e vide davanti all' altare *reverendum sacerdotem pontificalibus infulis redimitum, missarum solemniam celebrantem*, e la fragranza era tanta che si effondeva per le finestre anche fuori della chiesa. Corre il giovanetto dal prete, gli racconta la cosa meravigliosa; giungono insieme alla chiesa, aprono la porta, ma non trovano nessuno e solo sentono l'odore soavissimo che si spande dappertutto. Si comprende che era il santo del luogo, Efebo. Nella *Vita s. Antonini Surrentini*¹ si legge che nel tempo in cui Napoli, Gaeta e Sorrento, alleate insieme, combattevano per ricacciare indietro la minaccia saracena, era l'anno 846, sul finir della notte precedente la battaglia appaiono al napoletano Sergio Pipino, nel sonno, i santi Antonino, Renato, Atanasio, Bacolo e Valerio, e s. Antonino rimprovera aspramente i Napoletani che se ne stiano molli e neghittosi e non si curino di difendere la patria e di implorare l'aiuto dei santi. Ha pensato lui, s. Antonino, a recarsi da s. Gennaro e ad avvertirlo che alcuni dei suoi sarebbero caduti, se egli non fosse accorso. E s. Gennaro gli aveva detto che pazientasse solo un poco, finché avesse finito di celebrar messa; dopo sarebbe accorso senza indugio: *Sustine paullulum, nam istius, quam offero, immolationis consummato mysterio, absque mora veniam*. E, ingaggiata la battaglia, dei Sorrentini non era caduto nessuno per la vigile protezione di s. Antonino; dei Napoletani, invece, ne eran caduti sette, perché s. Gennaro aveva ritardato, occupato com' era nel celebrar messa: *Tardante in oblatione sacrificii beato Ianuario, septem ex tota multitudine Parthenopensium corruerunt*.

Alla paralitica, a cui s. Agnello dà l'incarico di annunziare alla città di Napoli la prossima assoluzione dalla scomunica, il santo appare recando il calice consacrato, *quasi Christi sanguine fartum*, e dopo di averle chiesto se, in conformità degli ordini da lui ricevuti nella precedente apparizione, aveva deciso di abbandonare il mondo e si era procurata la tonaca monacale, le mette egli stesso indosso quella tonaca e, *quasi sacro corpore et sanguine eam muniens*, le annunzia che oramai è sana. La comunione che il santo dà alla paralitica va intesa soltanto come parte del rito della vestizione monastica? Non credo. Ci vedo anche un rapporto, sia pure sol-

¹ BHL. 582.

due miracoli di s. Atanasio¹; ma la situazione è diversa. Nella notte sulla domenica, *antequam nocturnus celebraretur, adest in somnis* s. Euplo, nella sua chiesa, all' inferma, e la mattina della domenica questa annuncia ai sacerdoti l'apparizione del santo, *celebratis matutinalibus horis atque expleta modulis psalmodia*². Di remissioni evangeliche ne ho già segnalate alcune; ma esse sono frequenti. A servire Dio nella vita monastica esortano l'inferma s. Agnello e s. Euplo; il primo dice: *fuge mundanum lucrum, fuge gaudia mortis et caelestia semper dilige, ne deterius tibi aliquid contingat*³; il secondo: *desine saeculo servire, mulier, ne tibi deterius aliquid contingat*⁴. È, si vede, un tema comune, a cui si ispirano entrambi gli agiografi.

Lo scrittore. — Fino a che punto bisogna accordar credito all'autore dei miracoli di s. Agnello, Pietro suddiacono? La larga parte, che egli fa alla retorica sino al punto di mettere in bocca ai suoi personaggi, compreso s. Agnello, dei lunghi discorsi in versi, ci obbliga a metter tutto quanto egli racconta, in dubbio assoluto? Per me, la verità del nocciolo dei suoi racconti, voglio dire il ricorso degli ammalati al santo e la prassi da essi seguita, non può essere messa in dubbio.

Pietro non ha inventato, né esageratamente caricate le tinte. Egli rispecchia, nel suo stile si capisce, le convinzioni dei miracolati. Come abbia potuto raccogliere quelle di cui non era stato testimone, quelle di personaggi non più viventi ai suoi tempi o con cui Pietro non poteva mettersi in rapporto, non è facile stabilire con certezza. Ma già depone in suo favore il fatto che parecchi dei miracolati o sono molto vicini ai suoi tempi, o sono persone ben note, e il fatto che egli dei miracolati quasi sempre dà il nome e la patria. Si conservavano, forse, nella chiesa del santo, le *praeconiae aeneae*, le *tabulae curationum*, che non sono caratteristica esclusiva dei santuari di Asclepio, ma che in tempi vicini ai nostri hanno ricoperto le pareti di molte chiese, dell' Italia meridionale almeno, sostituendo al nudo racconto del miracolo, fatto da un testo scritto, la scena stessa del miracolo dipinta su tavoletta, con l'ammalato nel suo letto o con il fedele in pericolo, da una parte, e, dall' altra, la Ver-

¹ CAPASSO, t. c., p. 286, cc. 11, 12; p. 288, c. 15.

² Ibidem, p. 329-330, c. 1. ³ Ibidem, p. 309, c. 2. ⁴ Ibidem, p. 330, c. 1.

di s. Atanasio¹; nei primi anzi lo scettico è proprio un ecclesiastico, un diacono. Diremo che sono delle messe in scena degli agiografi?

Non intendo, certo, di garantire, dalla prima all' ultima parola, ciò che scrive Pietro suddiacono; ho detto già che egli fa larga parte alla retorica, e calca, in qualche caso, a tal punto il suo modello, da far quasi pensare ad un plagio. Ma non mi sentirei di giudicarlo addirittura un falsario, davanti alla singolare analogia del racconto del caso di Febronia, narrato da Pietro, con quello di Rodope, narrato da Sofronio. Se Pietro avesse addirittura inventato, di sana pianta, il caso, non si sarebbe compromesso dando il nome e la qualifica precisa della miracolata, Febronia, badessa del monastero di S. Gaudioso. Un nocciolo di vero ci deve essere stato, la malattia, almeno, e il ricorso al santo, il quale annuncia all' inferma che guarirà, ma, trascorso un anno, morirà dello stesso male. Rodope, invece, si sente annunziare che morirà fra breve, come difatti avviene. Pietro ha trattato il tema, e seguito il modello, con libertà, creando nei dettagli situazioni notevolmente diverse.

Altro riscontro: Sofronio guarisce agli occhi per intercessione dei ss. Ciro e Giovanni, e ne scrive per gratitudine i miracoli; Pietro guarisce agli occhi per intercessione di s. Agnello e per gratitudine ne scrive i miracoli; e Pietro, alla stessa maniera di Sofronio, mette il racconto della sua guarigione all' ultimo posto tra i miracoli. Tuttavia, mentre Sofronio, prima di far ricorso ai santi, consulta, inutilmente s'intende, molti medici e ne riceve grande varietà di diagnosi e di cure, Pietro, invece, visita, anche inutilmente, *multa sanctorum limina*. E, quanto il racconto di Sofronio è prolisso e straordinariamente complicato di apparizioni e di interventi strani, altrettanto breve e schematico è il racconto di Pietro. In Sofronio i santi appaiono una prima volta, s. Ciro nelle sembianze di Giovanni Mosco e s. Giovanni in quelle di Pietro prefetto del pretorio. Alcuni giorni dopo, i santi ritornano e ordinano a Sofronio di spalmarsi gli occhi con la *κηρωτή*, stemperata nell' olio della lampada che ardeva davanti ad essi. In un' altra visione Sofronio vede il supposto Mosco invitare a tavola tutti gli ammalati di Menouthis, e prender posto a capo della tavola il martire Teodoro con s. Ciro alla destra e s. Giovanni alla sinistra; Sofronio serve a tavola, e Giovanni Mosco prepara le vivande. Terminato il banchetto,

¹ CAPASSO, t. I, p. 289, c. 19.

Da quanto ho detto credo possa scaturire la conclusione che sarebbe arrischiato ridurre i *Miracula s. Agnelli* a un puro mimetismo dei *Miracula ss. Cyri et Ioannis*.

Non è del tutto improbabile che Pietro abbia letto anche i miracoli di s. Giuliano scritti da Gregorio di Tours¹. Nel miracolo compiuto da s. Agrippino sul paralitico Mauro, s. Gennaro si comporta perfettamente come s. Martino con la cieca che ricorre a lui, e rimanda per la guarigione il paralitico a s. Agrippino, come s. Martino rimanda la cieca a s. Giuliano. E che Pietro abbia letti i miracoli di s. Giuliano è ipotesi che diventerebbe molto più plausibile, se si ammettesse che il s. Giuliano martire, in onore del quale il vescovo Atanasio II (875-898) fece sorgere una basilica, perché la Campania e, in particolare, Napoli fossero liberate da una invasione di locuste², non è altri che il s. Giuliano martire di Brivate³.

Lo scrittore, che ci ha lasciato memoria di questi avvenimenti, nella biografia di Atanasio II inserita nel *Liber Pontificalis* napoletano, è precisamente quel Pietro suddiacono che ha scritto i *Miracula s. Agrippini* e i *Miracula s. Agnelli*. Ma i riflessi letterarii, di precedenti scritti analoghi, sull'opera di Pietro non sono di tale estensione da ridurre tutti i suoi racconti alla pura rielaborazione di temi già svolti, senza alcuna aderenza alla realtà. Del resto, la prassi descritta nei *Miracula s. Agrippini* e nei *Miracula s. Agnelli* non è attestata, per Napoli, solo da Pietro suddiacono, ma dagli autori della *Translatio s. Athanasii*, della *Translatio s. Severini*, della *Translatio s. Sossi* e, più chiaramante ancora, dai *Miracula s. Eupli*.

Che la prassi seguita a Napoli, nei secoli VIII-X, dagli ammalati

¹ *De virtutibus s. Iuliani*, ed. KRUSCH, in *M. G.*, Script. rer. Merov., t. I.

² ... *consilium salutiferum cum eis inivit, ut ieiuniis atque elemosinis Dominum exorantes, in honorem beati Iuliani martyris uno die basilicam construerent et missarum sollemnia pro tali peste illic communiter celebrarent...* WAITZ, *Script. rer. Langobard.*, p. 436.

³ Nel mio libro: *Il calendario marmoreo di Napoli*, p. 118, ammissi che il s. Giuliano martire, invocato dal vescovo Atanasio e dal popolo contro le locuste, fosse il Giuliano socio di Basilissa, riportato dal calendario marmoreo e da altri due calendari napoletani dei secc. XII-XIII. Così anche il Mazzocchi, *In vet. marmor. S. Neap. eccl. kalendarium commentarius* (Neapoli, 1744), p. 5. Ripensandoci, però, non vedo che la identificazione col Giuliano socio di Basilissa debba ritenersi come assolutamente certa.

che ricorrono all' intervento del santo, nella sua chiesa e, quando è possibile, presso la sua tomba, presenti analogie troppo stringenti con l'incubazione classica, è cosa che non si può mettere in dubbio. Una sola cosa non è detta, esplicitamente, che l'ammalato è andato alla tomba o alla chiesa del santo con lo scopo proclamato di andare a chiedere un sogno indicatore. Ma ci va, certo, per passarvi la notte, anzi, in qualche caso, per rimanervi sin tanto che non sarà guarito, dovessero passare anche dei mesi. Nei *Miracula s. Agrip-pini*, la paralitica Passara rimane nella chiesa del santo tutta la settimana maggiore e va via il sabato santo dopo la guarigione. Negli stessi *Miracula*, Gaudioso rimane *ad limina* del santo per cinque mesi continui. Nei *Miracula s. Sossi*, un ammalato, avvertito in sogno, va alla tomba del santo e *tamdiu perseveravit, quoadusque sanitatem reciperet*. Nei *Miracula s. Athanasii*, il giovanetto, che ha perduta la vista, va al sepolcro del santo e ottiene la guarigione *ibidem duabus vel tribus hebdomadibus manens*. Nei *Miracula s. Eupli*, alla ammalata di lebbra alle mani il santo apparisce di notte, dopo che la donna aveva trascorsi in preghiera, nella sua chiesa, molti giorni, *peractis multis diebus*. E la Fasana, invasata, viene introdotta nella chiesa del santo e vi rimane per un mese, sino a quando il santo non le apparisce di notte: *in ecclesia uno mense praefata mulier a daemone vexata commorabatur. Consummatisque praedictis diebus, media nocte veniens quidam iuvenis, fulgido aspectu, ait...*

Noi non vogliamo qui indagare a quale dei due sistemi d'incubazione stabiliti dal Lefort ¹ e ribaditi ora dal Gessler ², siano da avvicinare i casi narrati dai *Miracula* napoletani, se cioè alla incubazione dei secc. v e iv a. C. nei templi di Asclepio, o alla incubazione dell' età romana, nella prima delle quali il caso è risolto nel sogno, dal miracolo, dal *θαῦμα*, senza che vi siano indicazioni terapeutiche, mentre nella seconda, che è una *divinatio per somnium*, si cerca la visione iatromantica. Tuttavia, se volessimo dare uno sguardo d'assieme, diremmo che nella grande maggioranza dei casi, quel che avviene a Napoli nel sogno è la guarigione, non il solo responso oracolare, come in qualche caso. Ma c'è un elemento sul quale,

¹ L.-Th. LEFORT, *Notes sur le culte d'Asklépios. Nature de l'incubation dans ce culte*, in *Le Musée belge*, t. X (1906), pp. 21-37 e 101-126.

² J. GESSLER, *Notes sur l'incubation et ses survivances*, in *Mélanges L.-Th. Lefort* (Louvain, 1946), p. 661 s.

INDEX SANCTORUM

- Abchaj mon. in Tūd 330, 339, 342.
 Abdas, Hormisdas, Suenes et Beniamin mm. in Perside 361.
 Abraham 112.
 Abšai = Abchaj.
 Achaeus (= Zachaeus?) 100.
 Acutius m. Puteolis 471, 484, 488.
 Agileus seu Ageleus m. Carthagine cultus 259.
 Agnellus ab. Neapoli 474-496.
 Agnes v. m. Romae 93-94, 259.
 Agrippinus ep. Neapol. 470-475, 487-488, 493, 496-497.
 Albinus ep. Andegav. 217, 221.
 Alexander ep. Alex. 120, 124, 130, 132-137, 140.
 Almachius (Telemachus) m. Romae 232.
 Amandus ep. Traiect. 218, 222, 447-464.
 Ambrosius ep. Mediol. 216.
 Ammonius ep. Latopol. 332-333.
 Anastasia 94.
 Anastasius Persa m. 170.
 Andreas m. Antioch. 100.
 Andreas mon. in Thebaide 329.
 Antidius ep. Vesuntion. 234.
 Antoninus ab. Surrentinus 468, 490.
 Apostoli 23-47, 102, 107-108, 348.
 Archangeli 102. *Vid.* Gabriel, Michael, Raphael, Uriel.
 Ari pr. m. in Aegypto 158, 163-164.
 Aristaces ep. filius S. Gregorii Illuminatoris 78, 80-82, 84-85.
 Athanasius ep. Alex. 117-118, 123, 139, 142-152, 153, 183-192, 197, 200.
 Athanasius ep. Neapol. 466-467, 483-484, 489-497.
 Athenodorus ep. in Ponto 58.
 Atom et soc. mm. in Armenia 361-362, 367-376.
 Audoenus ep. Rotomag. 448.
 Audomarus ep. Tarvann. 460.
 Augustinus ep. Hippon. 228, 236-248, 249-266, 267-278. — Regula 407, 409, 420, 422.
 Autbertus ep. Camerac. 462.
 Autolycus ps. m. 88.
 Bacchus m. 104-105. *Vid.* Sergius m. in Syria.
 Baculus ep. Surrent. 490.
 Barapsabbas (al. Barhadbešabā, Barḥabšabā) 100.
 Bardiesus ep. et soc. mm. in Perside 361-369.
 Barḥabšabā seu Barhadbešabā = Barapsabbas.
 Basilius ep. Caesar. 178-202.
 Bavo conf. Gand. 456-458.
 Bertinus ab. Sithiv. 460.
 Bianor 92.
 Blandina m. Lugduni 53, 57.
 Blasius ep. m. 88.
 Briccius ep. Turon. 233.
 Callinicus m. 101.
 Čamul = Tchamul.
 Castus et Aemilius mm. Carthagine 253, 259.
 Catulinus diac. Carthag. m. 260.
 Christina v. m. Tyri 92.
 Christophorus m. 95, 97.
 Ciryus m. 99, 106.
 Claudius rhetor 151.
 Columbanus ab. Luxov. et Bob. 220.
 Corbipianus ep. Frising. 218, 222.

- Cosmas et Damianus mm. 101-102, 108, 481, 488.
 Crispina m. in Africa 263.
 Cucufas m. Barcinone 406.
 Cyprianus ep. Carthag. m. 255, 257-258, 261.
 Cyriacus m. Carrhis 100.
 Cyriacus m. Nicomediae 100.
 Cyricus = Ciryus.
 Cyrillus ep. Alex. 117-118.
 Cyrus ep. Carthag. 263.
 Cyrus et Iohannes mm. in Aegypto 95, 474, 481, 486, 488-489, 494-496.
 Damasus p. 178-180, 199-202, 224, 235.
 Daniel stylita 169, 440.
 David seu Dewi ep. Meneviensis 399.
 Demas socius Pauli ap. 96.
 Demas = Dysmas.
 Demetrius m. Thessalon. 114.
 Dionysius ep. Alex. 83-84.
 Dionysius m. Cyrrhi 99.
 Dometius m. 95, 99-100.
 Domninus 102.
 Dysmas latro 96.
 Elias (?) 100.
 Elias (m.?) 101.
 Elias propheta 101, 103, 106, 108.
 Eligius ep. Noviom. 220, 473.
 Ellsaes propheta 106.
 Ellsaes doctor Armen. 77.
 Ellsyas (= Ellsaes?) 106.
 Elpidius m. 104.
 Eparchius reclusus Engolism. 217, 220.
 Ephebus seu Euphebius ep. Neapol. 489.
 Epiphanius ep. Constantiae in Cypro 220.
 Eudaemon m. Hermonth. 330-331, 346.
 Eugenius ep. Laodic. ps. m. 90.
 Eulalia v. m. Emeritae 263.
 Euphebius = Ephebus.
 Euphemia v. m. 95.
 Euphronius ep. Turon. 387.
 Euplus seu Euplius diac. m. Catanae 468-469, 489, 493, 497.
 Eutyches m. Puteolis 484.
 Ezechiel mon. Hermonth. 330, 334-335, 337, 340.
 Fabianus p. m. 258.
 Faustus, Dius et Ammonius presb. Alex. mm. 127.
 Felix m. Gerundae 406.
 Felix presb. Nolanus m. 232.
 Felix cultus in prov. Tarraconensi 404-405.
 Felix m. Tonizae 262.
 Fidenti(an)us et Valeriana. *Vid.* Martyres XX Hippone Regio.
 Fidolus ab. Trec. 220.
 Florbertus ab. S. Petri Gandav. 456, 458-459.
 Florentia seu Florentina v. Hispall 407, 423.
 Fredegandus ab. Turnini 463.
 Fructuosus ep. Tarracon., Augurius et Eulogius diac., mm. 258.
 Fulgentius ep. Rusp. 272-274.
 Gabriel archang. 36, 48, 99-102, 106, 336-337.
 Gamaliel magister S. Pauli 167, 169.
 Gaudiosus ep. Abitin. 475.
 Gaugericus ep. Camerac. 218, 221.
 Gennadius ps. m. 88-90.
 Georgius m. 88, 95, 98, 101, 103, 105, 108, 114-115.
 Germanus ep. Paris. 217, 220-221.
 Gertrudis abb. Nival. 456, 460-461.
 Gervasius et Protasius mm. 252, 259.
 Gregorius catholicus Albanorum m. 80-82, 84.
 Gregorius Illuminator 75-78, 80-82, 84, 483.
 Gregorius Thaumaturgus ep. Neocae-sareae 58.
 Guddenis m. Carthagine 254, 260.
 Gummarus conf. Lirae 463.
 Gurias, Samonas et Abibus mm. Edes-sae 480.
 Hieronymus presb. 224-225, 228.

- Iacobus* ap. Maior 264.
Ianuarius ep. Benevent. m. Puteolis 467, 470, 472-474, 488, 490, 496.
Iazdbuzid m. in Perside 361.
Iesus Christus D. N. 63-73. — *Imago Edessena* 167, 171.
Ignatius ep. Antioch. m. 56.
Inos (Inus) m. 106.
Ioachim pater B. V. Mariae 236-237.
Iob patr. 106-107.
Iohannes ap. ev. 24, 26, 31, 38, 44-45, 104-105, 239-241.
Iohannes Baptista 95, 97, 100, 104-105, 108, 168-170, 264.
Iohannes Chrysostomus 227.
Iohannes ep. Hermonth. 330, 333-334, 340, 342, 347-348.
Iohannes miles m. 101.
Iohannes mon. *Vid.* Paulus et Iohannes.
Iohannes ab. Reomaensis 221.
Irene m. 92.
Isaac ep. Alex. 157.
Isaac (Sahak) Magnus patr. Armen. 78, 81-82, 86.
Isaacius ab. CP. 170.
Isaias mon. in Palaestina 350-360.
Isaias mon. Scetensis (an idem ac Palaestinus?) 350-360.
Isaias mon. in Thebaide 350, 357-358.
Itta mater S. Gertrudis 460-461.
Iudas et D... mm. 101.
Iulianus et Basilissa mm. 496.
Iulianus m. Brivate 474, 496.
Iulianus m. Emesae 99.
Iulius Aqfasensis m. in Aegypto 159-163.
Iuna mon. Hermonth. 330, 335-337, 340.
Iusik nepos S. Gregorii Illuminatoris 81-82, 84-86.
Iustus ep. Urgell. 278-280.

Landelinus ab. Crispin. 460.
Laudus seu Lauto ep. Constantiensis 386-387.
Laurentius diac. m. Romae 226, 255, 257-258, 261.

Leander ep. Hispal. 281-282, 286, 407-424.
Leo I p. 280-281, 286.
Leonides m. pater Origenis 57.
Leontianus ep. Constantiensis 386-387.
Leontius m. 104, 106.
Leontius ep. Hippon. 263.
Letardus ep. Silvanect. 474.
Liudgerus ep. Monaster. 463.
Longinus (centurio) m. 102, 115.
Lot patr. 108.
Lucianus pr. Antioch. m. Nicomediae 129.
Lucretia v. m. Emeritae 406.

Macarius (quis?) 107.
Macarius Alex. 230.
Macarius Antioch. m. in Aegypto 163.
Maccabaei mm. 252, 255, 258, 261.
Macrobius ep. Nici (Psati) m. 153-164.
Manaçihr m. *Vid.* Atom.
Maqronius 163 = *Macrobius ep. m.*
Marcus 163 = *Macrobius ep. m.*
Marcus evang. 231.
Marcus ep. Arethus. m. 98.
Maria (quae?) 94.
Maria Deipara 100, 102, 165-166, 170-177, 331, 342-343, 346, 348, 478, 487. — *Ortus et Nativitas* 36. — *Transitus* 21-48. — *Testamentum* 43. — *Miracula* 36. — *Protevangelium Iacobi* 236-237.
Marianus et Iacobus mm. in Numidia 253, 259.
Martha 94.
Martha mater S. Symeonis stylitae iunioris 428, 433, 443.
Martinus ep. Turon. 203-223, 473-474, 496.
Martyres (omnes vel anonymi) 99, 107-108.
Martyres Abitinenses 264.
Martyres Aegyptii 124.
Martyres Carterienses 259.
Martyres Carthaginienses CCC (dicti Massa Candida) 255-256, 258, 261.
Martyres VIII Hippone Regio 262.

- Martyres XX Hippone Regio 258, 262, 265-266.
- Martyres Latopolitani 330-332.
- Martyres Lugdunenses. *Vid.* Blandina, Photinus.
- Martyres Maxulitani seu Massilitani 260.
- Martyres Scillitani = Scillitani mm.
- Martyres XL Sebasteni 99, 101, 348, 375.
- Martyres Tuburbitanae = Maxima, Secunda et Donatilla.
- Martyres Volitani seu Bolitani 254, 262.
- Martyres a S. Augustino laudati 249-266.
- Maruthas ep. Maipheractensis 361.
- Massa Candida = Martyres Carthag. CCC.
- Maxima, Secunda et Donatilla vv. mm. Tuburbi 260.
- Maximinus ep. Aquis Sextiis 377-383.
- Maximinus ep. Trever. 234, 473.
- Maximus ep. Neapol. m. 470.
- Maximus ep. Taurin. 280, 286.
- Mesrob seu Maštotz doctor Armen. 75, 77.
- Michael archang. 24, 27, 30-32, 36, 46-47, 93, 99, 106-107, 348, 487.
- Moses 100.
- Narses m. *Vid.* Atom.
- Narses Parthus patr. Armeniorum 74, 78, 80-82, 85-86.
- Nemesianus puer m. 263.
- Nestor 92.
- Nicephorus m. 91, 96.
- Nicephorus ep. CP. 91-92.
- Nicetas ep. Remesiana 232.
- Pachomius ab. 334, 348.
- Pacinus cultus die 12 aprilis 385.
- Pantherus cultus die 1 aprilis 384.
- Paphnutius (m.?) 101.
- Parthenius m. Romae 393-394.
- Parthenius cultus die 1 aprilis 384.
- Patermuthius m. in Palaestina 394.
- Paternus ep. Abrincensis 384-400.
- Paternus ab. seu ep. in Llanbadarn Vawr 389, 391, 395.
- Paternus m. Senonensis 395.
- Paternus ep. Venetensis 384-400.
- Paternus cultus die 1 aprilis 384.
- Paternus cultus die 12 aprilis 385.
- Paternus cultus die 18 aprilis 393.
- Paternus cultus die 19 maii 393.
- Paternus cultus die 18 septembris 394.
- Patertianus cultus die 19 aprilis 393.
- Patricius ep. Hibern. ap. 384.
- Patricius cultus die 12 aprilis 385.
- Patrum Vitae. — Historia Lausiaca 300-308. — Historia Monachorum et Apophthegmata 350, 353-360.
- Paulinus m. Antioch. = Paulus m.
- Paulinus ep. Nol. 232-233.
- Paulus ap. 24, 100, 239, 242-243, 461. *Vid.* Petrus et Paulus.
- Paulus (Paulinus) m. Antioch. 100.
- Paulus I ep. Neapol. 471-472.
- Paulus et Iohannes discipulus mon. in Aegypto 354.
- Perpetua et Felicitas mm. 56, 255, 257-259, 265.
- Perpetuus ep. Turon. 391.
- Pesunthius ep. Hermonth. 329-330, 334, 338-340, 343.
- Pesunthius ep. Keft. 327, 338-339.
- Petrus ap. 24, 34, 38-40, 46-47, 237-239, 342, 348, 456, 458, 461-462.
- Petrus et Paulus app. 108, 224-235, 252, 255-256, 258, 260, 458, 461.
- Petrus ep. Alex. m. 117-130, 157.
- Petrus Hiberus ep. Maiumensis 350, 351.
- Phileas, Hesychius, Pachomius et Theodorus epp. mm. 126-127.
- Philotheus m. 95, 348.
- Phlegon ap. 290.
- Photinus seu Pothinus ep. Lugdun. et soc. mm. 50-53.
- Pisentius = Pesunthius.
- Polycarpus ep. Smyrn. m. 56-57.
- Primus, Victoria et Perpetua mm. (Abitinae?) 264.
- Procopius m. 94, 108, 114.
- Prophetiae 107.

- Quadratus ep. Utic. m. 255, 261.
 Quintinus m. Viromand. 217, 221.
 Raphael archang. 106.
 Redemptus ep. Ferent. 465, 474.
 Remacius ab. Stabul. 460.
 Renatus ep. Surrent. 490.
 Rhipsime v. m. in Armenia 83.
 Rictrudis abb. Marchian. 462.
 Rusticus. *Vid.* Martyres XX Hippone Regio.
 Salvius m. Carthagine cultus 258.
 Samonas m. Edessae 480.
 Samson ep. ab. Dolensis 394, 399.
 Sanctus diac. m. Lugdun. 52-53.
 Sarapamon m. in Aegypto 158, 164.
 Saturnia ps. m. 93.
 Scillitani martyres 255, 260.
 Scubilio conf. in Normannia 384-388.
 Sebasteni XL = Martyres XL Sebasteni.
 Sebastianus m. Romae 258.
 Serapion Sindonita 230.
 Sergius m. in Syria 99, 101, 104-105, 107, 109-116.
 Sergius et Martyrius mm. in Mesopotamia sub Sapore II 361.
 Servatius ep. Tungr. 234.
 Severinus pr. in Norico 467-468, 496.
 Severus ep. Neapol. 488.
 Sidonius ep. Aquis Sextilis 377-383.
 Sidonius Apollinaris ep. Arvern. 378.
 Sixtus seu Xystus II p. m. 247-248, 257, 261.
 Sossius seu Sossus m. Puteolis 467, 488, 496-497.
 Soterichus ps. m. 93.
 Speratus et soc. mm. = Scillitani martyres.
 Stephanus protomartyr 56, 95, 100, 167-170, 243-244, 257-258, 263, 397-398.
 Susanik m. in Armenia Maiore 361.
 Symeon stylita senior 99, 169, 438.
 Symeon stylita iunior 425-443.
 Tchamul m. in Aegypto 158, 160.
 Telemachus = Almachius.
 Teliavus ep. Landavensis 389.
 Thaddaeus ap. 77.
 Thalasius ep. Andegavensis 391.
 Thecla v. disc. S. Pauli 239, 474.
 Thecla v. m. (in Africa?) 263.
 Theodorus m. 99, 101-102, 106-107, 114-115, 494-495.
 Theodorus filius Iulii Aqfasensis m. 160.
 Theodorus Syceota ep. 93.
 Theogenes m. Hippone Regio 263.
 Theophilus m. 102.
 Theophilus vicedominus 36.
 Thomas ap. 241-242, 495.
 Thomas m. Anasarthae 101.
 Trudo ab. in Hasbania 460.
 Turlavus seu Turianus ep. Dolensis 389, 399.
 Uriel archang. 106.
 Valeriana. *Vid.* Martyres XX Hippone Regio.
 Valerius ep. Surrent. 490.
 Varjawor m. *Vid.* Atom.
 Vars m. *Vid.* Atom.
 Vedastus ep. Atrebat. 460.
 Verthanes filius S. Gregorii Illuminatoris 78, 80-82, 84.
 Vettius Epagathus m. Lugdun. 51-52.
 Victor m. Caesareae 261.
 Victor mon. Hermonth. 335-337, 347.
 Victor m. Nicomed. 92.
 Victor, Felix et Ianuarius mm. Carthagine 261.
 Victoria. *Vid.* Martyres XX Hippone Regio.
 Victoria v. m. Romae 266.
 Victorius ep. Cenomannensis 391.
 Victricius ep. Rotomag. 233.
 Vincentius diac. m. Caesaraug. 257-259, 267-299.
 Vitus m. 484.
 Xystus = Sixtus.
 Zachaeus m. Antiochiae 100.
 Zacharias propheta 97-98.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Pl. I.	Autel d'Ézéchiél	16
II.	Qşeyr as-Sêlé — Tétrapyrgium	112
III.	Roşâfa-Sergiopolis'	113
IV, 1.	Armant : colonnes de la basilique	336
2.	Armant : Deir en Nasara	336
V, 1.	Armant : Deir el Matmar	337
2.	Environs d'Armant	337
VI.	Altar romano-cristiano, de Rubí	401

TABLE DES MATIÈRES

Dédicace au R. P. Paul Peeters	5
L.-Hugues VINCENT, O. P. (Jérusalem). L'autel des holocaustes et le caractère du temple d'Ézéchiél	7
Bernard CAPELLE, O. S. B. (Louvain). Vestiges grecs et latins d'un antique « Transitus » de la Vierge	21
Jacques ZEILLER (Paris). Légalité et arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens	49
Jules LEBRETON, S. J. (Paris). La source et le caractère de la mystique d'Origène	55
Gonzague RYCKMANS (Louvain). La mention de Jésus dans les inscriptions arabes préislamiques	63
Nerses AKINIAN (Vienne). Die Reihenfolge der Bischöfe Armeniens des 3. und 4. Jahrhunderts (219-439)	74
I. Die Quellen	74
II. Die Königsliste	78
III. Bischofsliste	80
François HALKIN, S. J. (Bruxelles). Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie	87
I. Faux martyrs et inscriptions pseudo-hagiographiques	88
II. Les deux Phénicies et les deux Syries	97
III. La province d'Arabie	103
Antoine POIDEBARD et René MOUTERDE, S. J. (Beyrouth). A propos de S. Serge. Aviation et épigraphie	109
William TELFER (Cambridge). St. Peter of Alexandria and Arius	117
I. The 368 Jubilee Book	117
II. The Passio S. Petri	118
III. Anastasius Bibliothecarius	122
IV. « Fragments » of the Jubilee Book	126

Antoine GUILLAUMONT (Paris). Une notice syriaque inédite sur la vie de l'abbé Isaïe	350
Louis H. GRAY (New-York). Two Armenian Passions of Saints in the Sāsānian Period	361
The Martyrology of the Blessed Bishop Bardišoy	363
The Martyrdom of Saint Atom and his son and of Vars and of Nersēh and of Varjawor	369
Jean-Rémy PALANQUE (Aix-en-Provence). Les premiers évêques d'Aix-en-Provence	377
Paul GROSJEAN, S. J. (Bruxelles). S. Paterne d'Avanches et S. Paterne de Vannes dans les martyrologes	384
José VIVES (Barcelone). Un nuevo altar romano-cristiano en la Tarraconense	401
José MADOZ, S. J. (Oña). Una nueva transmisión del « Libellus de institutione virginum » de San Leandro de Sevilla	407
Paul VAN DEN VEN (Bruxelles). A propos de la Vie de S. Syméon Stylite le jeune	425
Martin J. HIGGINS (Washington). Note on the Emperor Maurice's Military Administration	444
Édouard DE MOREAU, S. J. (Louvain). La « Vita Amandi prima » et les fondations monastiques de S. Amand	447
Domenico MALLARDO (Naples). L'incubazione nella cristianità medievale napoletana	465
<i>Translatio s. Athanasii</i>	466
<i>Translatio s. Sossi, Translatio s. Severini</i>	467
<i>Miracula s. Eupli</i>	468
<i>Miracula s. Agrippini</i>	470
<i>Miracula s. Agnelli</i>	475
Index Sanctorum	499
Table des illustrations	504
Liste alphabétique des collaborateurs	505
Table des matières	506

GTU Library



3 2400 00253 1618

DATE DUE

MAY 9 1996

MAY 6 1996

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

V.67
1949

THREE DAY

35924

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

